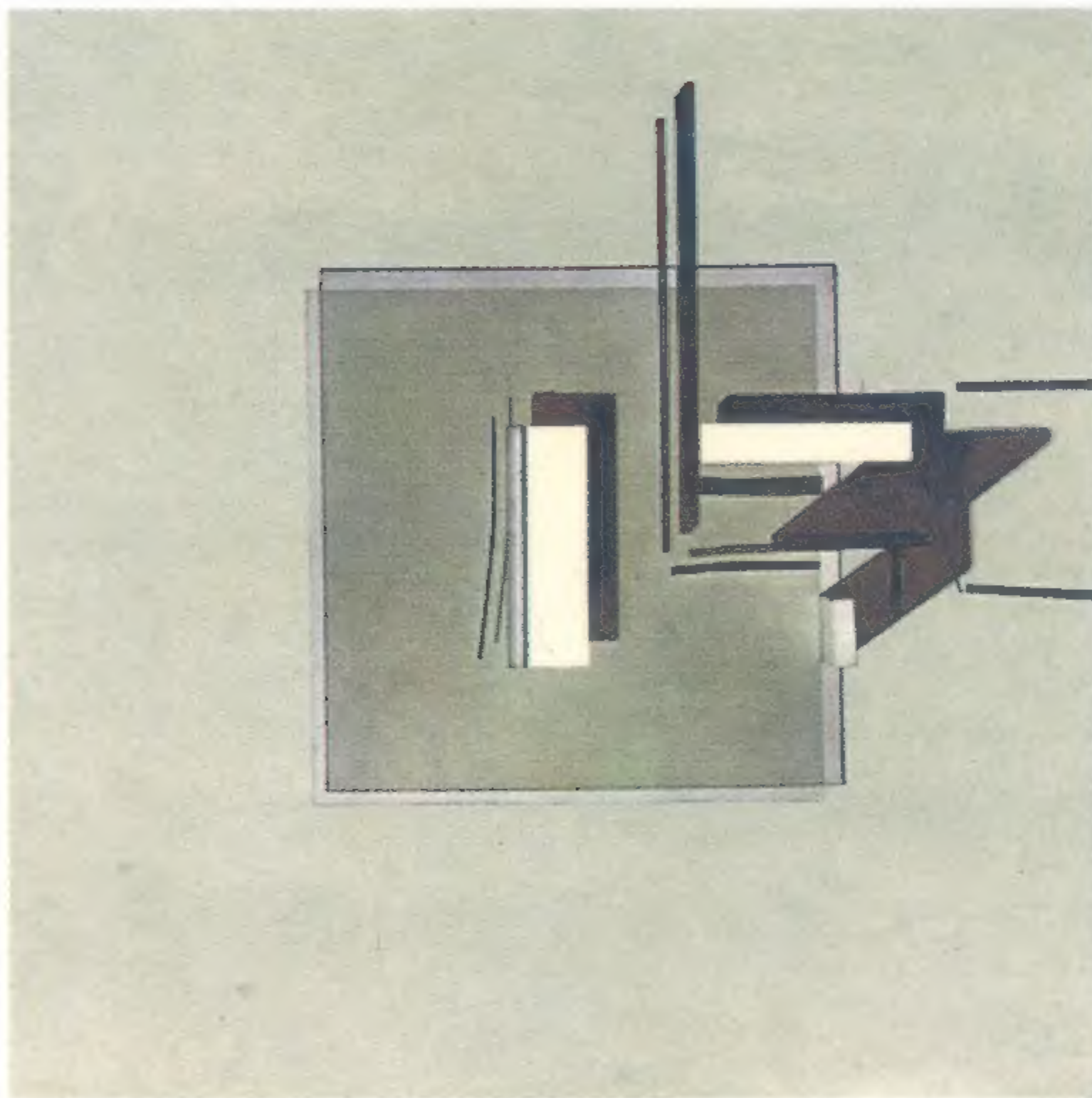


محمد هشام

في النظرية الفلسفية للمعرفة

أفلاطون - ديكارت - كانط



© أفريقيا الشرق 2001

حقوق الطبع محفوظة للناسر

المؤلف - محمد هشام

عنوان الكتاب

في النظرية الفلسفية للمعرفة

أفلاطون - ديكارت - كانط

رقم الإيداع القانوني: 1665/2000

ردمك: ISBN. 9981-25-213-1

أفريقيا الشرق - المغرب

159 مكرر شارع يعقوب المنصور - الدار البيضاء

الهاتف: 022 259504 - 022 259813 - فاكس: 022 440080

البريد الإلكتروني: E.Mail: afriqueorient@iam.net.ma

أفريقيا الشرق - بيروت - لبنان

ص.ب. 3176 - 11

محمد هشام

في النظرية الفلسفية للمعرفة

أفلاطون - ديكارت - كانط

أفريقيا الشرق

«ان نظريات المعرفة في المثالية الكلاسيكية لا تشكل جانبا من جوانب
انساق هذه المثالية وحسب، وانما تشكل نسقها نفسه كما يقدم لنا ذاته
رسميا للقراءة. فالعلاقة مع العلوم فيه ليست هامشية او تابعة بهذا القدر او
ذاك، ولكنها تقوم فيه كشيء أساسي هو الذي يحدد أصالة الفلسفة
التقليدية بالذات (...)

إن هذا الربط بين الحياد والايجابية، بين البرهان والقيم، وهذه المحاكاة
للمنموذج العلمي في مسيل غايات مستحيلة على العلوم، وهذا التوجه نحو
القيم بصورة لاعهد لمنظومات القيم به، ان كل هذا يشكل الفلسفة في نصها
الواضح الصريح».

Pierre Raymond, *Le Passage au matérialisme*

تمهيد

قامت الفلسفة⁽¹⁾ دوماً، منذ عقد ميلادها الرسمي مع افلاطون، على ثابت بنيوي حوله كانت تنظم كل النظريات والمواقف التي يتجهها الفيلسوف في شتى المجالات التي يبحث فيها. إن هذا الثابت هو «نظرية المعرفة». ومن ثم، فإن قراءة فلسفة ما انما ينبغي ان تعنى اولا وبالاساس بالتعرف على نظرية المعرفة فيها، لان هذه النظرية هي التي يمكنها ان تضع بين ادينا المعطيات الجوهرية لمساءلة النص الفلسفي، في تعقده وخصوصيته، حول اهدافه النظرية والغايات العملية لتدخله في سياق الرضع التاريخي الذي انتج فيه. ان المشاكل الفلسفية الكبرى التي مزقت البشر طوال القرون وتصارع الفلاسفة من اجل ايجاد «الحلول المناسبة» لها تحت ما اصطلاحوا على تسميته بـ «البحث عن الحقيقة» لن تجد طريق اضاءتها، في اعتقادنا، الا في تفكيك السؤال الجوهرى المتعلق بالمعرفة. لماذا ؟ لان ممارسة التفلسف قدمت نفسها باستمرار، وبصور متعددة واشكال ملتوية، كممارسة للحقيقة. واذا كانت هذه الممارسة قد اعلنها الفلاسفة لعبة الحقيقة ذاتها، فليس ذلك الا مجرد ادعاء محض.

ويتعين علينا نحن، بعد هذا الزمن الطويل الذي قضيناه في قبضتها اللامتناهية، ان نكشف عن هذا الادعاء وان نعي بوضوح واجب التخلص منه.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى، فان نظرية المعرفة تشكل الجهاز النظري الذي يتنظم، في النسق الفلسفي، المقاربة الفلسفية للمعرفة العلمية. ولما كانت المعرفة العلمية انما تتميز بانتاجها لحقيقة معرفة ومحددة بدقة حول

موضوع معين هو موضوعها المعرفي، حسب شروط نظرية وتجريبية متميزة هي ما يكون مجمل السيورة الموضوعية لذلك الانتاج، فان المقاربة الفلسفية لهذه المعرفة كما تتمثل في نظرية المعرفة، بعيدا عن ان تكون تحليلا مجردا، «موضوعيا»، لآليات تكون المعرفة الانسانية، كما تدعي، فهي تستهدف بالاساس الحقيقة العلمية لتمارس عليها عملية تحويل في سياق قيامها مفسحة المجال بذلك لعملية اخضاع واسعة لتلك الحقيقة الى متطلبات النظام الفلسفي نفسه و «الحقيقة» التي يقولها. متطلبات تقوم في نهاية المطاف على اعتبارات عملية صرفة. وربما ان كل «العبة» الفلسفة انما تكمن في آليات هذه المقاربة وفي الخلفيات المتحركة فيها.

ولنا في الفلسفة الافلاطونية⁽²⁾ النموذج الاول والاساسي عن هذه المقاربة.

الفصل الاول

افلاطون والعلم بـ "المثل"

لايتعلق السؤال المركزي المحرك للنظريات الفلسفية في المعرفة في هذه الفلسفة عن تلك : كيف يكون العلم ممكنا ؟ او ما الذي ومن الذي يضمن امكانيته ؟ او كيف يمكن للعلم ان يكون معرفة بالمحسوس المتغير ؟

ويتخذ هذا السؤال في الافلاطونية الصيغة التالية : كيف يمكن ان تقوم معرفة بموضوعات ثابتة ومتميزة بالنظر الى واقع العالم الحسي المتغير ؟ فما معنى هذا السؤال في الافلاطونية ؟ يمكن القول بدءا، على اساس ان ماسيلي سيوضح ذلك بما فيه الكفاية، ان الخطاب الفلسفي كما يتحدد داخل البناء النظري للفلسفة الافلاطونية لايمكنه ان يكون الا خطابا انطولوجيا يقول الوجود في ماهيته، خطابا كونيا مؤسسا على «الحقيقة» ضدا على الرأي السائد والظن الحسي اللذين يقودان بالضرورة الى النسبية والشك. الا ان الخطاب الذي يزعم اكتشاف البنية الاساسية للوجود في البنية الداخلية لنظامه يميز في تلك البنية بين مستويات محددة يحتل فيها الواقع الحسي المركز الاول.

في طبيعة المحسوس

يشكل الواقع الحسي المعطى الاول والمباشر. ومن حيث انه يفرض نفسه على ادراكاتنا بصورة طبيعية، فانه يتقدم وكأنه ما يكون الوجود في تمام كليته. ومن ثم، يبدو، للوهلة الاولى، انه اذا كانت هناك معرفة ما، فلا بد من ان تكون بالشيء المحسوس وحده.

ولعل هذا ما عناه Théétète عندما انتدب نفسه للجواب عن سؤال سقراط المتعلق بطبيعة العلم : « يبدو لي اذن بان الذي يعرف شيئاً ما يحس بما يعرف وبالقدر الذي يمكنني فيه ان احكم على الاشياء في اللحظة الراهنة، فان العلم ليس شيئاً اخر غير الاحساس »⁽³⁾. وهو نفس ما يقرره بروطاغوراس عندما يؤكد بان « الانسان هو مقياس كل الاشياء، مقياس وجود تلك التي توجد ومقياس لا وجود تلك التي لا توجد »⁽⁴⁾. وواضح ان هذا التصور يترجم نظرياً انطباعاً حسياً مألوفاً يركن اليه الحس المشترك العام بكل اطمئنان : ان الشيء كما يبدو لي يوجد بالنسبة لي، وكما يبدو لك انت يوجد بالنسبة لك. ولكن سقراط الذي يبحث عن التعريف الماهية لاتقنعه مثل هذه الاجابة. وبالفعل ماذا يمكننا ان نقول عن هبوب ريح يرتعش لها جسم احدنا بينما لاينفعل لها جسم الاخر ؟ « في هذه الحالة ماذا يمكننا ان نقول عن الريح مأخوذة في ذاتها، انها باردة او غير باردة ؟ أو أننا نتفق مع بروطاغوراس ونقول بانها باردة بالنسبة للذي يحس بالبرودة و غير باردة بالنسبة للذي لا يحس بذلك ؟ »⁽⁵⁾. ان ظهور الشيء معناه اذن اننا نحس به. ويترتب على ذلك مباشرة بان لافرق بين الظهور والاحساس وان الاحساس، من حيث انه مصدر للمعرفة، يتخذ دوماً موضوعاً واقعياً حسياً، الشيء الذي يجنبه دائماً الوقوع في الخطأ. ولكن الا يكون بروطاغوراس قد قال ذلك بالنسبة للعامة فقط، وانه قد احتفظ بحقيقة الامر للخاصة من تلامذته ومريديه ؟ والواقع ان جعل الوجود مطابقاً لما يظهر منه لادراكاتنا الحسية، كما يستفاد من هذا الحوار، ينطوي على تناقض اساسي، مالم يفترض ان هناك نظرية من العمق والتماسك بحيث انها هي التي تدعم هذا التصور وتبرره. وبالفعل، فان هذه النظرية هي التكثيف المجرد لتعاليم الشعراء والفلاسفة القدماء (هوميروس، هيراقليطس، انيذوقليس...)، يعبر عنها سقراط على النحو التالي : « ليس هناك أي شيء، مأخوذاً في ذاته، يكون واحداً، ولا أي شيء يمكننا ان نسميه او نصفه بأي كيفية وبشكل سديد. فاذا اشرت الى شيء على انه كبير، فانه سيظهر كذلك صغيراً، وخفيف اذا اسميته ثقيلًا، وهكذا بالنسبة لكل الاشياء. لان لاشيء واحد، ولا محدد، ولا موصوف بأي شكل من الاشكال، وان من الدوران والحركة

ومن اختلاطهما المتبادل تتكون كل الاشياء التي نقول عنها انها توجد، مستعملين عبارة غير ملائمة لان لاشيء يكون ابدا وان كل شيء يصير دائما. فكل الحكماء، الواحد بعد الاخر، باستثناء بارمنيدس، متفقون حول هذه النقطة : برطاغوراس وهيراقليطس وانيذوقليس...»⁽⁶⁾

يتضح من هذا الملخص ان النظرية التي يعنها سقراط، عندما تضع تجريبية مطلقة على هذا الشكل في قاعدة بنيتها، فانها تقرر تطابقا تاما بين العالم الحسي والعالم الواقعي. تطابقا يتج عنه بالضرورة ان الوجود حركة كونية لانهائية. واذا كانت هذه الاطروحة المركزية في النظرية، نظرية «الوجود كضرورة»، قد وجدت صدى كبيرا عند كثير من الفلاسفة، صارت عن طريق نشرهم لها بشتى الاساليب التعبيرية تشكل عنصرا اساسيا في النظرة الشعبية للعالم لدى الانسان اليوناني العادي، فانها لم تكن رغم ذلك لتنفلت من محاولات التقويض. ولعل استراتيجيات افلاطون الفلسفية تقوم، من خلال تقارير سقراط اثناء الحوار، على الضرورة القصوى للتصدي لتلك الاطروحة ونسفها نهائيا، لان في ذلك شرطا اساسيا لإنشاء القول الانطولوجي لديه. من هذا المنطلق، يرى افلاطون بانه لو كان الاحساس هو قاعدة العلم، فانه سيكون لاي حكم نصدره على الاشياء نفس القيمة المعرفية التي للحكم المخالف له، وبالتالي فان الاراء كلها ستكون متكافئة وعندئذ ستتساوى معرفة الحرفي بمعرفة الفيلسوف. غير ان شخصا كبروطاغوراس لن يجد كبير عناء في دحض هذا الاعتراض : فمن الثابت ان نقول بان ما يحس به شخص ما في اللحظة التي يحس به فيها هو حقيقة لا جدال فيها. ومع ذلك، فهذا لا يعني بان كل الاحساسات لها نفس القيمة. والحس المشترك يعرف هذا جيدا حين يختار، في تعدد الآراء والمواقف، ما هو نافع وسليم وفعال. فعندما يلجأ الانسان العادي الى رأي الطبيب لعلاج مرض معين بدل التجائه الى غير الطبيب، فلانه «جرب» ان احكام الاول أكثر نفعاً واكثر فعالية من احكام الثاني.

لذلك، يتعين التصدي للمستوى الثاني في النظرية المذكورة المتمثل في فكرة الانسان المقياس. ان وضع هذه الفكرة موضع تساؤل سيمكن افلاطون من نسف اطروحة المنفعة التي استبدل بها بروطاغوراس فكرة الحقيقة :

فعملية الاستبدال هذه هي التي يمارسها السفسطائي⁽⁷⁾ حين يقرر في أن واحد ان لكل انسان حقيقته الخاصة وان له كامل الحق في اعتناقها والدفاع عنها. ويتأكيده هذا يضع السفسطائي نفسه في حالة الذي يعرف بان مايفعله سيثير اعتراضات تعدد بتعدد الذين يقولون اقوالا مختلفة عن قوله. واذا مضى في استدلاله الى ابعد مدى، فان لامناص له من التسليم بان رايه الخاص ليس حقيقيا، لبالنسبة للذين لهم راي مخالف وحسب، ولكن ايضا بالنسبة اليه هو نفسه من حيث انه يقبل بمشروعية هذا التناقض. ان هذه النظرية لا تقود الا الى الخلط بين الانسان والحيوان - لانه لو كان العلم مطابقا للاحساس للزم عن ذلك بان الانسان ليس وحده هو مقياس حقيقة الاشياء، بل كائنات اخرى مثل الحيوان الذي يمكن هو الاخر ان يحس، بين الذي يعرف مامعنى ان يتكلم والذي يتكلم دون ان يعرف ان للكلام معنى. فما العمل اذن؟ هل نسلم بهذه الحالة الحيوانية؟ انه يمكن ان نخترع من الخيل مانشاء، ولكن مهما تكن مهارتنا في ذلك، فاننا لن نستطيع تجاوز الوضع الاساسي: فاما ان لاوجود الا للحس، الذي يدركه كل منا بحسب استعداداته النفسية والجسمية وبحسب ظروف خاصة متقلبة، واما ان المعقول هو الشيء الاكثر واقعية وحقيقية.

في طبيعة المعقول

على هذا النحو اذن، يفضي منطق تحليل المسالة المتعلقة ب «العلم» في التفكير افلاطوني الى فرضية «المعقول». المعقول؟ هذا الشيء الذي نفكر فيه بالذات عندما نتكلم والذي نتخذه حكما على مانقول. وهو بعد مايشتغل به الرياضيون، أي العلماء. ان افلاطون ينطلق من هذا الحدث: وجود الرياضيات كعلم، كنظرية، ويتج نمودجا في التعامل مع الممارسة العلمية هو الاول من نوعه في التاريخ.

من هنا يمكن طرح هذا السؤال الاساسي: ماهي صورة هذا التعامل؟ من أي موقع يقوم؟ ماهي محدداته الجوهرية؟

عندما يؤسس افلاطون الفلسفة، فانه يجعل منها تدخلا في مجالين اثنين متميزين: في المجال السياسي اولا: لا بمعنى انه يقود خطأ سياسيا

معينا في الصراع على السلطة السياسية الدائر يومئذ (لا لانه لم يحاول ان يفعل ذلك)، ولكن على هذا المستوى لا يمكن لافلاطون ان يكون فيلسوفا. اما تدخله كفيلسوف، فيتعلق بتهمة سلاح جديد متميز يتخذ شكل وسيلة سياسية جديدة، أي نظرية سياسية. وفي المجال العلمي ثانيا، حيث يهدف تدخل افلاطون في حقل الممارسة الرياضية الى التعرف الواعي على هذا النموذج النظري العلمي، والى حمايته و «استغلاله».

ولكن ماهي طبيعة هذا التعامل مع الممارسة العلمية الرياضية ؟

لم يكن افلاطون رياضيا بالمعنى الدقيق للكلمة، أي منتجا للنص الرياضي. لانه لم تكن تحركه مايسميه نيتشه بـ «غريزة المعرفة الرياضية». كما انه لم يكن يهتمه التطبيق المباشر للرياضيات، ولكن لان المسألة عنده اتخذت اتجاهها اخر مختلف. ان هذا الاتجاه هو الذي نعتقد انه يحدد احدى الوظائف الاساسية للخطاب الفلسفي، وظيفة انتاج رد الفعل النظري اللازم اتجاه الممارسة العلمية. ومعنى اخر، فانه «تجب اعادة الاعتبار للدهشة، يقول بيير رايموند، لانها تشير في بداية الفلسفة، الى شيء مختلف تماما. انها الدهشة امام فضاء اجتماعي تغير بفعل جدة حاسمة تمثلت في ميلاد علم جديد. وحين ستظهر الفلسفة، فانها ستبدأ، من وجهة النظر هذه، كنوع من الاستكشاف يرمي الى قياس كل شيء في هذا الفضاء. لقد تأسست القارة الرياضية، وهذه هي المرة الاولى في التاريخ التي تنبثق فيها ارض من هذا النوع، انبثاق سيقلب الاوضاع كلها وفي كل مكان. سيهدد مجموع البناء الاجتماعي - الثقافي، ذلك البناء الذي، حينما سيعاد تأسيسه، فانه سيتخذ، يقينا، وجهها اخر. ان اصداء هذا الميلاد ومجمل مفعولاته واثاره هي التي سيعمل الفيلسوف على مراقبتها والبحث في عمق ما خلفته على مجمل الوضع الفكري»⁽⁸⁾.

لعبت الرياضيات اذن دورا حاسما في توجيه الفكر اليوناني، في المرحلة الحضارية التي عاشها افلاطون، وجهة جديدة لاعهد له بها من قبل. وهذه الوجهة هي تلك التي عملت الافلاطونية على تركيبها وصياغتها تجريديا في ارقى واعمق وعي اجتماعي عرفه تاريخ العقل اليوناني القديم. غير ان هذا لايعني بان العقل اليوناني، في تاريخه الماقبل افلاطوني، قد تحدد

مساره الحاسم بفعل تدخل العلم الرياضي ذاته. لقد بدأت تشكل معالم ذلك العقل حين توفرت شروط قيام المدينة - الدولة، أي حين أصبحت التجربة الاجتماعية موضوع تفكير أساسي عند اليونان، خضعت في علاقاتهم المتبادلة فيما بينهم الى النقاش العمومي الحر من خلال الحجة والبيان. الامر الذي نتج عنه ان الممارسة السياسية بمفهومها العام كانت هي السياق الحضاري والاطار الفكري الذي تكون ضمنه ذلك العقل وعبر عن نفسه اول ماعبر. لذلك نفهم كيف ان التصورات الفلسفية الاولى (طاليس) لم تكن تعبر عن عقل لازماني، مطلق، تجسد في اراء ومواقف «الفلاسفة الاوائل»، بل انها اسست، بالتحديد، عقلا معيناً، او بتعبير ادق اقامت شكلا اوليا من العقلانية. ولذلك نفهم ايضا بان ارسطو نفسه، عندما اتى، بعد قرون، لتعريف الانسان المفكر بانه «انسان سياسي "Homo Politicus"، فذلك لان العقل في ماهيته سياسي. فالتفكير السياسي هو الذي وجه الفكر اليوناني، اصلا، الى مجالات محددة في البحث مثلت الفلسفة احدى ابرزها واشدها تكثيفا للممارسة الاجتماعية. «وهكذا، فباقامته للاطار العام الذي كان المواطنون يتصورون فيه علاقاتهم المتبادلة، تمكن التفكير السياسي في نفس الوقت من صياغة وتوجيه مناهج تفكيرهم نحو ميادين اخرى»⁽⁹⁾

وبهذا المعنى، فان «اللوغوس» لم يبلغ مرحلة اكتمال وعيه بذاته الا من خلال وظيفته السياسية. يقول جان بيير فرنان بهذا الصدد : «ان هناك علاقة وثيقة وارتباطا متبادلا بين السياسة واللوغوس. واذا كان الفن السياسي هو جوهرها فن استعمال اللغة، فان اللوغوس، في الاصل، وعى ذاته وقواعده وفعاليته عبر وظيفته السياسية. ان الخطابة والسفسة من خلال التحليل الذي كانتا تقيمانه لاشكال الخطاب من حيث انه وسيلة للانتصار في معارك الجمعية والمحكمة، هما اللتين فتحتا الطريق تاريخيا امام ابحات ارسطو التي عرفت، بجانب تقنية الاقناع، قواعد البرهان وانشات منطقا للصحة خاصا بالمعرفة النظرية في مقابل منطق الاحتمال الذي كان يهيمن على المجالات المتقلبة للممارسة العملية»⁽¹⁰⁾

يتضح مما تقدم بان الفلسفة، عندما ستعرف نشاتها الاولى في ميليت Milet، فانها ستجد في التفكير السياسي جذورها الاصلية، التفكير الذي

عملت على ترجمة اهتماماته الاساسية والذي استعارت منه حتى بعد اصطلاحاته. ولكن سرعان ما استقرت الفلسفة على طريق الاستقلال المتنامي بفعل عوامل اخرى يرجع بعضها الى سيرورة تطورها الخاص كفكر نظري يتكون، فيما يرجع البعض الاخر الى سيرورة المجتمع اليوناني وما استجد عليه من اوضاع الى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد. ولكن حتى في قلب هذا الاستقلال المتعظم، سيظل البعد السياسي ملازما للاشكالية الفلسفية، مهما اختلفت اوجه حضوره فيها وتباينت اساليب توظيفه ضمنها. وهكذا صارت الفلسفة منذ بارمنيدس في طريق الاستقلال النسبي الواسع عن الواقع التاريخي المحسوس، وهذا ما يتجلى بوضوح اكبر في تاسيسها لمجال جديد طرحت فيه تساؤلات وقضايا لا تنتمي الالهة، الوجود، المعرفة، القيم... مجال هو الذي انبت فيه الاشكالية الفلسفية بالذات عبر العلاقة بين سقراط و افلاطون.

ان القاعدة الاشكالية المؤسسة للنص الافلاطوني في تضمناته المعرفية والانطولوجية تركز، كما اسلفنا القول، على الصيغة التي يتخذها السؤال المتعلق بالمعرفة. وهذا يعني ان الفلسفة الافلاطونية هي قبل كل شيء بناء للجواب عن هذا السؤال. الا ان مثل هذا الجواب لم يكن له ان يكون كما تتجه النصوص الا بالمراقبة الواعية لما احدثته العلوم الرياضية من تغيير حاسم على بنيات التفكير النظري القائم. ودون ان نتأدى من ذلك الى القول بان الوجود التاريخي للافلاطونية انما يدين جوهرها الى الفكر الرياضي المعاصر لها، فاننا نعتقد بان نظرية المعرفة فيها، من حيث انها تضمنت كل معطيات امكانية تعيين الخطاب الفلسفي في موقع الحكم الاسمي على كل انواع الخطابات الاخرى، لم يتهأ لها سبيل انجاز الجواب المشار اليه الا في الامكانية الموضوعية التي اتاحتها المعرفة الرياضية القائمة يومئذ. ولئن كان افلاطون قد انتهى، كما راينا، الى ان التشبث بالحس انما هو مغالطة كبرى وان المعرفة الحسية انما هي ضرب من الوهم الخادع، فانه قد شدد في ذات الوقت على ان لا امكانية للمعرفة «الحقة» الا بالمعقول. ولكن ماهو المعقول؟ واين نجده؟ ذلك بالذات هو ماتقدم الرياضيات، حسابا وهندسة، النموذج الامثل عنه.

ان المعقول اذن شيء لامحيد من افتراض وجوده، لان الرياضيات قائمة تشهد على نوع متميز منه، بماهي حقائق ومبرهنات. وافلاطون الذي يراقب عن قرب طبيعة العمل الرياضي، دون ان يتج شيئا في حياته المفهومية، يحدد مع ذلك الشروط التي يتصورها ضرورة لانتاج الحقيقة الرياضية : ان يكون هناك واقع تمثله، وان يكون هذا الواقع ابديا وقابلا للتحليل والعناصر المكونة له قابلة للادراك والتحديد. وهذا متحقق في الممارسة الرياضية كما يعتقد افلاطون. ان التعليم الرياضي يقدمها، حتى في قلب برامج «الأكاديمية» (من لم يكن مهندسا فلا يدخلن علينا). ولكن هل معنى ذلك ان هذا الانشغال البالغ بالرياضيات قد جعل من الافلاطونية مجرد فيتاغورية ذكية ترجمت بوضوح نسبي رسالتها الصوفية السرية ؟ يقول فرانسوا شاتليه بهذا الصدد : «ان تكون الفيتاغورية قد لعبت دورا كبيرا في تبلور الفكر الافلاطوني، فذلك مايصعب جدا تفنيده. وان يكون التعليم الرياضي قد شكل احد الجوانب الاساسية في التكوين الاكاديمي، فذلك مايبدو ايضا انه ينبغي التسليم به. ولكن يبقى مع ذلك ان التفكير في المعقول الرياضي (...) يظل في تصور افلاطون، مجرد وسيلة»⁽¹¹⁾.

اية وسيلة ؟ كيف ؟ يقول افلاطون : «ان الذين يشتغلون بالهندسة والحساب وكل مايدخل في هذا الاطار (...)، عندما يضعون، فرضيا، وجود الاعداد الفردية والمزدوجة ووجود الاشكال ووجود انواع ثلاثة من الزوايا، ووجود اشياء اخرى من نفس النوع حسب كل علم، فانهم يتصرفون اتجاه هذه الافكار كما يفعلون مع الاشياء التي يعرفونها. وحينما يستخدمونها في ممارستهم كفرضيات، فانهم لايتعبرون ان عليهم، بعد ذلك، ان يعلموها، لا لانفسهم ولا لغيرهم، كما لو كانت واضحة بالنسبة لكل الناس. وبعد ذلك متخذين منها نقطة انطلاق، وقاطعين بقية الطريق، فانهم يتجهون الى بلوغ القضية التي تصدوا لفحصها في البداية بتمام الاتفاق مع انفسهم»⁽¹²⁾. يوضح هذا النص بجلاء الوضع الذي يرى الفيلسوف انه خاص بالعلم الرياضي : علم فرضي - برهاني - استتاجي. فهو يضع عددا محددا من القضايا كمسلمات ويطلب اعتبارها كقضايا «صحيحة»، لايهمه في البداية تبريرها.

ثم ينصرف بعد ذلك الى استخلاص النتائج المترتبة عنها، يقوده في ذلك مقياس واحد يتمثل في الانسجام الداخلي للبناء الاستدلالي، أي «التوافق التام مع النفس». فبلوغ الكونية واليقين لا يمر الا عبر التسليم المسبق بتلك القضايا، لذلك يلعب مقياس الانسجام دور اخضاع النص الرياضي الى الضرورة المنطقية لعدم تناقض الفكر مع ذاته. ولكن اذا كانت الرياضيات علما بالقياس، فهل هي علم بالقياس في ذاته؟ ان الاجابة عن هذا السؤال هي التي تقود افلاطون الى اعتبارها مجرد وسيلة تهيأ العقل الى ماهو اسمى منها، أي الى العلم الحقيقي الذي يقول الوجود في كليته. فالرياضيات تدرك فعلا شيئا ما في الوجود، ولكنها لاتصل الى المبادئ الاولى والغايات النهائية. بهذا التصور يضعنا افلاطون امام احدى العمليات التي تمكنا من فهم اليات اشتغال النص الفلسفي التقليدي : ان هذا النص يقدم ذاته كخطاب كلي مكتمل يتضمن في ذاته الشروط الكاملة لحقيقته الخاصة. وهو حينما يقدم ما يتصوره على انه «الحقيقة النهائية» فلكي يمنح لنفسه الحق المطلق، المتعالي عن كل حقيقة جزئية، لتحديد الاسس الجوهرية لكل خطاب ممكن. والرياضيات بما هي علم بالمجرد يقوم على شرط الافتراض لاتخرج عن هذا الاطار، اذ ان قيمتها الاساسية انما تكمن في انها تستخدم حصرا للتخلص من المحسوس. ومن ثم، فان لها طابعا تربويا يعلم الفكر كيف لا يستكين الى تناقضات وتقريبية الادراك الحسي ومتطلبات اللغة العادية. وعليه، فان الفكر لا يمكنه ان يظل على مستوى القضية «المفترضة»، الغير المبررة، بل ينبغي له ان يبلغ مستوى المبدأ الاول والنهائي لكل شيء. وليس هناك ما يمكن ان يصل بالفكر الى هذه الدرجة من السمو غير ما يدعوه افلاطون «الجدل».

عندما يكون الانسان، في التصور الافلاطوني، منخرطا بطبيعته في «نظام الخطاب»، فان هذا الخطاب يجب ان يجد خارج ذاته الاساس الذي يقوم عليه، وهو اساس انطولوجي. وفي الوقت الذي يجب ان يقوم فيه الخطاب الكوني، فان صلاحيته الواقعية وفعاليته النظرية لا يمكنهما ان تتحققا الا عندما يكون ذلك الخطاب ايضا حقيقيا، أي يقرر الوجود في ماهيته، من خلال تعريف علاقة تطابق بين الفكر والوجود. وذلك هو الاساس

الذي يقود الفلسفة الى ان تكون بالضرورة ميتافيزيقا : فالحاجة الى عالم اخر اكثر «واقعية» من هذا العالم تتطلبها حتما «الحقيقية» التي لا بد ان تؤسس الخطاب البشري. لذلك نفهم كيف ان نظرية الخطاب هذه تنشأ نظرية في الوجود وان الجدل يصبح هو «العلم» الذي يتحدث عن الوجود من خلال الحوار، أي «علم خطاب الوجود». ان هذا الخارج، خارج الخطاب، الذي لا تقوم لشيء في هذا العالم قائمة بدونه هو الذي يحدده افلاطون فيما يسميه ب «الافكار» او «الصور» او «المثل»، وهو ما يشكل المقولة الفلسفية الاولى التي ينتجها منطق التفكير في النص الافلاطوني. فما هي «المثل» او «الافكار» ؟

في مسألة المثل

لقد سبق لنا ان تعرفنا على المعقولات الرياضية، ولكن هذه المعقولات، على الرغم من انها اشياء ثابتة لا تنحل ولا تفنى بعكس موضوعات الحس التي تصير، لاتعطي سوى صورة تقريبية فقط عما يمكن ان يكون عليه «المثال». أن المثال هو، في نظر افلاطون، «الحقيقية المطلقة» ذاتها، الخالدة، البسيطة، المتعالية، التي لاتوجد الا بالنسبة لذاتها وفي ذاتها قبل وجود أي شيء يمكن ان يستمد منها بعضا من صفاته او خصائص ملازمة له. وعندما تكون المسألة على هذا الشكل، فان معرفتنا بموضوعات الحس وقدرتنا على اصدار الاحكام بشأنها لا يمكن ان تكون حقيقية الا اذا اتخذت كموضوع لها هذه الحقائق المطلقة، المستقلة عن فكرنا وعن عالم التغيير المادي. فالحكم على شيء ما بانه جميل او كبير او مساو لشيء اخر، والحكم على فعل ما بانه خير او عادل...، ان مثل هذه الاحكام لا امكان لان تستقيم لنا، من حيث هي كذلك، الا بوجود الجمال في ذاته والكبر في ذاته والخير في ذاته والعدل في ذاته... هكذا تنتهي محاور «الفيدون» الى ما يمكن تسميته ب «سببية المثل».

غير ان تصور الامر على هذا النحو ما يلبث ان ينتهي الى اشكال كبير يهدد مجمل اقتصاد الفكر الافلاطوني برمته، وهو : ماهي العلاقة بين هذه

الحقائق المطلقة، موضوع الفكر وحده، وبين الأشياء المحسوسة، موضوع الإدراك الحسي المباشر ؟ على هذا السؤال يجيب افلاطون بان العلاقة هي علاقة «مشاركة»، بمعنى ان الشيء المحسوس يشارك المثال في صفته البارزة اوانه يستمدّها منه، من حيث ان المثال هو النموذج الجوهرى الذي ينتظم الأشياء ويضيئها.

بيد انه اذا كانت فرضية الافكار قد اشتغلت في النص الفلسفى الافلاطونى كالفرضية الوحيدة التى بإمكانها ان تفسر كل ما يظهر فى العالم، فان هذا لم يمنعها من أنها، فى اطروحة المشاركة، قد عرضت كليا البناء الفلسفى الى مازق عويص لامخرج منه يشكل الصعوبة الكبرى فى الافلاطونية. فكيف يمكن ان نفهم هذه المشاركة ؟

ذلك هو مايتصدى له بارمنديس فى اروع واعقد ماكتب افلاطون.

«... هل تعتقد ياسقراط بان هناك تشابها فى ذاته مختلف عن تشابهنا، وان الامر كذلك بالنسبة للواحد والكثير ولكل ما اسمعته لزينون؟»⁽¹³⁾.

عندما يجيب سقراط بالايجاب، يستمر بارمنديس : «وايضا بالنسبة لاشياء اخرى ؟ هل تعتقد بان هناك ايضا، مثلا، صورة ما فى ذاتها ولذاتها للعادل والجميل والحسن ولكل الاشياء التى من هذا النوع ؟»، اجل «وايضا صورة للانسان متميزة عنا وعن كل الناس كمثلنا، صورة فى ذاتها للانسان، وصورة السماء والنار؟»⁽¹⁴⁾ وصورة للشعر والوحل والوسخ... ؟ الواقع ان سقراط يضطرب لاحتمال تقديم نفس الجواب عن هذا السؤال، ويرى بانه لايجب ان نهتم بهذه الاشياء البسيطة، المنحطة، بل ينبغى ان نركز جهودنا على ما هو اهم واسمى منها. بيد انه عندما نفترض بان الشيء الحسى يشارك «المثال»، يبرز السؤال / المشكلة : «هل المشارك يشارك الصورة فى كلها او فى بعضها ؟ او ان هناك كيفية اخرى للمشاركة خارج هذه؟»⁽¹⁵⁾. فاذا كان المثال حاضرا كله فى كثير من الاشياء، فهذا يعنى بانه لم يعد واحدا بسيطا، بل اصبح كثيرا بكثرة الاشياء التى هو حاضر فيها. اما اذا كان حاضرا فيها بجزء منه فقط، فمعنى ذلك ان المثال ينقسم ويتبعص، وان هذا الجزء منه يشارك هذا الشيء، فيما يشارك الجزء الاخر شيئا اخر، وهذا احتمال لايمكن ابدا القبول به. وهكذا تمتد انتقادات بارمنديس الى كل

مثال او تشبيه يقدمه سقراط الى ان يصل الى الاساسي في النقاش : كيف تتحدد امكانية حكم دائم على الاشياء استنادا الى فرضية الافكار والصور ؟ ان القول بان هذا الشيء كبير معناه انه يشارك مثال الكبير، ولكن اذا اردنا ان يكون لهذا التصور معنى واضحا، فانه ينبغي افتراض كبير اخر تدركه «النفس» ويمكن بواسطته اقامة مقارنة بين هذا الكبير الاخير وبين الكبير في ذاته، وهكذا «نفسيا» او «استمولوجيا» فقط، وليس واقعا «انطولوجيا» ؟ أي انه مجرد مفهوم، ولكن مفهوم عن ماذا ؟ عن التعددية المبعثرة للتجربة ؟ ان التجربة لاتنشا وحدة مقنعة. هل نلجأ الى شيء اخر ؟ لن يكون ذلك الشيء سوى المثال من جديد.

واضح اذن انه لاسبيل للتخلص من المثل. فلماذا فشل سقراط ؟ وهل يتعلق الامر بفشل حقيقي، أم أن المسألة تطرح على صعيد اخر ؟ ومهما يكن من أمر، فان معالجة المسألة بهذا الشكل هي التي ستحمل ارسطو، فيما بعد، على تحطيم التصور الافلاطوني للمثل المفارقة.

واذا كانت محاورة « بارمنديس » قد ارات ان المخرج الوحيد من هذا المأزق يتمثل في فحص عالم المعقولات في بنياته الاساسية، فان محاورات اخرى كـ «السفسطائي» و«فليب» و«تيمائوس» تذهب الى ان المثل تحيا في نظام بديع وان بينها علاقات اساسية يتنظمها في الجوهر مثال المثل الذي هو «الخير الاسمي». لأن معرفة المثال في مايعنيه تخضع في نهاية التحليل الى متطلبات عملية، اخلاقية وسياسية. فالحاكم الفيلسوف، عندما يدير المدينة الفاضلة، فهو لايمكن ان يصدر، في تشريعاته وقوانينه، الا عن «الخير» و«الفضيلة» و«الحقيقية».

ولكن كيف يمكن للانسان ان يعرف الخير ؟ اليس ثمة تناقض جذري في القول بان الانسان يمكن ان يعرف المثل ؟ كيف يمكن للمثال ان يكون، في نفس الوقت، في ذاته وبالنسبة للانسان ؟ هل بإمكانه ان يكون مطلقا ونسبيا في الان ذاته ؟ يقرر افلاطون هنا بان لاعمى للمطلق اذ لم يكن في مقدوره ان يظهر لنا. لذلك فهو يظهر، ولكن لـ «النفس»، هذا الجزء «الالهي» في الانسان. ومعنى هذا ان لفرضية المثل نفسها صلة ضرورية بوجود مبدا اساسي في كل ذات بشرية، ينظم الاتصال بينها وبين المعقول.

فبدون «النفس» ستظل المثل موجودة، ولكن جلالها سيبقى منفكاً من الخطاب الذي يجب ان يتحدث عنها. وعليه، اذا كان المعقول ثابتاً، ازلياً، قائماً في «الجلال الخالد» الذي تمنحه له البساطة والطهر المطلقين، فانه يشكل، بما هو كذلك، حسب افلاطون، الشرط الضروري للوجود البشري «الحقيقي». ومن ثم، فانه يتوجب على الانسان الذي يعي وجوده ان يجتهد في معرفة الشرط المطلق لهذا الوجود.

على هذا النحو يتج النص الافلاطوني احدى مقولاته الكبرى المؤسسة له، «النفس»⁽¹⁶⁾. ماهي النفس؟ وماهي طبيعتها؟ كيف يمكن ان تكون وسيلتنا لمعرفة ماهو غير قابل بذاته للمعرفة، المثل؟ هذا ما ستنصرف «الجمهورية» الى التفكير فيه.

النفس كوسيلة للمعرفة

عندما تحلل «الجمهورية» واقع المعطيات التجريبية والسلوكات العينية للانسان في مجتمع المدنية والاشكال الفردية للحياة العامة، فانها تكشف في «النفس» البشرية عن بنية ثلاثية تتحدد كالتالي: هناك جزء من هذه النفس يرتبط عضوياً بالجسد أي بنظام الحاجيات والغرائز ويوجد مركزه في اسفل الجسم حيث تشتهي النفس وترغب وتجوع... الخ. وهذه هي النفس «الشهوانية» او «الراغبة». وتقابل هذا الجزء نفس اخرى، النفس «العاقلة» المتحررة من قيود الحس والمرتبطة بالعقل: انها الجزء «الالهي» في الانسان ومركزها الرأس، فهي «عين النفس» من حيث ان لها علاقة مباشرة بالمعقول الذي نتامله باستمرار. ولكن بين الرغبة والعقل هناك «العاطفة»، أي القلب الذي لايعرف ولكن الذي يريد ويحدث «الخير»: انها الجزء المتوسط في النفس⁽¹⁷⁾.

والواقع ان تصور النفس بهذا الشكل يخضع الى استراتيجية اخلاقية محددة: اقامة النظام والتوازن. لان الانسان العادي الذي يعيش فعلياً هذه الثلاثية ملزم، اذا اراد ان يحيا في انسجام مع نفسه، بان يخضع الرغبة الى الشجاعة وهذه الى العقل. وذلك لان الامر يتعلق، في نهاية التحليل، بالعمل على تحرير الجزء الالهي من النفس ليتمكن من ادراك المثل في جلالها وخلودها.

ولكن كيف تتحرر النفس من كل مايشدها الى المحسوس ؟ لاسبيل لها في ذلك الا عبر التمرن الفكري. ومن هنا ياخذ البعد التربوي للرياضيات كامل صلاحيته.

غير ان طرح المسألة على هذه الصورة تنجم عنه صعوبات جمة، لانظن، في حدود معرفتنا بالنصوص، ان افلاطونية قد تجاوزتها كليا. ذلك انه اذا اعتبرنا ان النفس تعرف المثل، فلماذا لايعرفها الناس كلهم بالتساوي ؟ ولماذا كانت العلوم صعبة التكون واثت متاخرة في التاريخ ؟ لذلك ينبغي منح القوة العاقلة في الانسان ملكة محددة لادراك المعقولات. ان هذه الملكة التي يضعها افلاطون في اصل التقليد الفلسفي الغربي والتي شكلت احدى دعائم نظامه الفلسفي هي «الحدس» : فبواسطة الحدس تدخل النفس في اتصال مباشر مع المثل و«تعرفها». الا ان المثال عندما يتجلى للنفس، فانه يقدم ذاته لها على انه الشيء الذي لايمكن التعبير عنه باللغة العادية، من حيث انه ليس موضوعا قابلا للتحليل والبرهنة.

إن تاكيد افلاطون على هذه المسألة قاده الى خط جديد في سياق تفكيره الفلسفي : فلن تتأتى امكانية الحديث عن الاساسي والجوهري، بعد هذه اللحظة، الا من خلال المجاز والاستعارة. ولعل مجرد استعمال كلمة «حدس» انما يؤشر على ان التعبير لن يكون الا سلبيا وبطرق ملتوية، غير مباشرة. فعن المثل، اذن، لا امكانية مطلقا للكلام بالمعنى الدقيق. وعن هذا الذي تعجز اللغة البشرية، ايا كانت، في التعبير عنه، سيبرز المجاز كشيء محوري، لا على مستوى «الجمهورية» وحسب، ولكن بالنسبة لكل المسار الفلسفي التقليدي. تناقض يبرز هنا على مستوى لغة الخطاب ذاتها ويؤشر بكيفية عامة على الصعوبات التي تعترضها.

ومهما يكن من امر، فان وسيلة افلاطون في التعبير عن المثال الذي يتجلى فقط لعين النفس هي الاسطورة⁽¹⁸⁾، من حيث ان تقنية الصور والرموز والمجاز والصياغة المسرحية التي تنطوي عليها الاسطورة هي، حسب افلاطون، طريقة الانسان لبلوغ الحقيقة المطلقة. وذلك ماتوضحه في صورة ادبية رائعة اسطورة الكهف الشهيرة⁽¹⁹⁾.

الا ان النفس التي تخدم الماهيات، وبالتالي تقيم بها معرفة، لايتأتى لها دوما ان تمارس هذه الوظيفة في الحياة الحسية العادية. فهناك شيء اساسي يعوقها في ذلك، وهو الجسد، الجسد المادي الذي يقوده تركيبه الغرائزي الى الانشداد بقوة، من اجل اشباع حاجاته المادية، الى الحس المتغير. وهكذا، فالجسد قيد «يدنس» النفس وسجن مظلم يحبسها في عالم الشهوات والملذات. الشيء الذي يستوجب العمل على تحريرها، لأن المعرفة الحقيقية يقتضي بالضرورة هذا التحرير⁽²⁰⁾. بيد ان تحرير النفس، في هذا السياق، يعني انها عالم الخير كانت تعيش في الجمال. ولكن حدث انها لم تستطع متابعة موكب النفوس الالهية لرؤية الحقيقة، ففقدت اجنحتها وسقطت على الارض لتسكن في جسد انسان. سقوط شكل بداية «تاريخ» ارتباطها بالجسد، وبالتالي انغماسها في متطلباته المادية⁽²¹⁾. واذا كان هذا السقوط يعبر عما لحق بالوجود من انهيار، فانه يكون، رغم ذلك، من المنظور الذي يعالج فيه افلاطون مشكلة المعرفة الاطار الاساسي للمعرفة الانسانية.

انه اذا كان تخليص النفس من ارتباطاتها البدنية هو بداية الطريق «السليم» نحو المعرفة الصحيحة، فان هذا التخليص ذاته لايجد امكانيته الا في ضوء ذلك السقوط بالذات. فلولا لكان الانسان «الها» او شبه إله : ولما كان الانسان الواقعي بعيد كل البعد عن ان يكون الها، ولما كان هو الذي يجب ان يعرف، فان مسألة سقوط النفس يحدد، بهذا المعنى، الشرط الضروري لمعرفته. لا وسيلة للمعرفة اذن الا بافراض حياة للنفس سابقة على حياتها كسجينة للجسد، أي قبل ان تشخص في جسد انساني ؛ وهو افتراض يقتضيه حتما، كما هو واضح، منطق النص الافلاطوني عندما يفكر مسألة المعرفة بالصورة التي يفكرها بها. ومن ثم، هذا السؤال : كيف تتحرر النفس من قيودها المادية ؟ يقرر افلاطون ان عملية الانسلاخ عن المحسوس عملية شاقة ومضنية، ولايستطيع متابعة السير فيها الا الفيلسوف الذي تعقل في وعيه المعقول الرياضي. بهذا المعنى سبق لنا ان اكدنا على وضع «الوسيلة» الذي يحدده افلاطون للعلوم الرياضية.

غير ان تحرر النفس، ولو بواسطة الرياضة، معناه جوهريا انها تتذكر، تتذكر ما سبق لها رؤيته عندما كانت على نقائها الازلي : تلك هي النتيجة

الآخيرة للتحليل الأفلاطوني حول النفس : المعرفة تذكر، فإن نعرف ليس معناه، في هذا الإطار، سوى أن نتعرف. إلا يمكن القول بأننا هنا إزاء إحدى اليات «اللعبة» الفلسفية : إخضاع المعرفة العلمية إلى مقتضيات خطاب ميتافيزيقي يروم الكشف عن الوجود في ماهيته بتحويل خصوصية تلك المعرفة إلى وسيلة بسيطة تساعد فقط على «تذكر» حقائق لا توجد إلا بالنسبة للبنية اللغوية الخاصة التي تنتج ذلك الخطاب ؟⁽²²⁾

ولكن ماهي طبيعة النفس التي تتذكر ؟ تجيب محاورة «فيدون» بأن النفس «خالدة» ولا يمكنها إلا أن تكون كذلك. لأنه لو كانت النفس فانية لما أمكن الإلحاح أصلاً على وجوب وجود ماهيات أزلية مفارقة لعالم الحس. لذلك، فإن المعرفة بالروحي لا تكون إلا بالنسبة لشيء هو بطبيعته روحي، أي جوهر مفارق، لازماني، مستحيل الخضوع إلى صيرورة العالم في الزمان والمكان. هذا من جهة، من جهة أخرى، فإذا كانت المعرفة تذكر، كما رأينا في الفقرة السابقة، فإن إمكانية هذا التذكر ذاتها إنما تكمن في النفس، مفهومة على أنها خالدة. وحتى إذا كانت محبوسة في الجسد، فهي تتهز أي مناسبة تتيحها لها أشياء الحس لتتذكر ما كانت تعرفه يوم كانت جوهرًا إلهيًا. وهذا ما يوضحه سقراط في محاورة «مينون» حين يجعل عبداً بسيطاً، جاهلاً بكل شيء، يكتشف بنفسه بعض حقائق الهندسة، أي يتذكرها.

على هذا النحو تقيم محاورة «فيدون» فرضية أن مبدأ الحياة لا يفنى، وأن النفس خالدة. وبذلك فهي تنتج ثالث أكبر مقولات النظام الفلسفي الأفلاطوني، في بنائه المعرفي، بعد مقولتي المثل والنفس. أن إمكانية ذاتها للمعرفة، في هذا البناء، كما تبين لنا، تفترض مسبقاً هذا البقاء عبر الزمن. وأفلاطون، بخلاف فلاسفة لاحقين، واضح وصريح بهذا الصدد : فهو يقرر بكامل الجلاء أن شرط تأسيس كل معرفة كونية، ممكنة التبليغ، يتمثل في فكرة أن النفس، قبل تجليها التجريبي في خضم عالم الظواهر، تكون على علم وثيق الصلة بالعقل والماهيات، وأنها ستظل كذلك دوماً.



ان النفس تعرف المثل، ولكن العلم الذي يقول الوجود هو الجدل.
لماذا ؟ لان الجدل علم باللافرضي، على عكس العلم بالفرضي الذي تمثله
الهندسة او الحساب. وعلى حين ان العلم الفرضي يهتم بنتيجة الاستدلال،
فان الجدل لايعني بالبحث عن اية نتيجة، فهو الوحيد الذي برفضه لكل
الفرضيات، يسمو الى مبدا المبادئ الذي به تكون المبادئ. وبهذا المعنى فانه
يهتم ب «التكون نحو الماهية»، أي ان كل نشوء وتكون لاينشأ من غاية
سوى الماهية في ذاتها، او «الخبر الاسمي». ففي كل صيرورة توجد هناك
غاية نهائية على الجدل ان يكتشفها. ومن ثم فالجدلي هو الفيلسوف الذي
يملك نظرة شاملة على كل شيء، في ضوء الوحدة التي يمنحها الخير لكل
الاشياء. الا ان هذا الجدل الذي يبلغ بالنفس الى المبدأ النهائي لكل المثل،
وبالتالي لكل الاشياء، يفعل ذلك عبر لحظتين متميزتين :

● الجدل الصاعد الذي ينتقل من فكرة الى اخرى الى ان يصل الى
اللافرضي، أي فكرة الافكار، او مثال المثل، أي الخبر الاسمي. فهو يسير
اذن من الكثير الى الواحد، غايته في ذلك اكتشاف مبدا كل شيء، ثم مبدا
المبادئ. وهذا هو الجدل الذي يمارسه سقراط في المحاورات الاخلاقية.

● الجدل النازل، وهو الذي يهتم بتطوير مختلف النتائج التي تترتب
عن هذا المبدأ اللافرضي، وسيلته في ذلك قوة العقل وحده، وغايته اعادة
بناء سلسلة المثل دون الالتجاء الى التجربة. وهذا هو الجدل الذي يطبقه
افلاطون في محاورات كالجمهورية مثلاً.

وعليه، فان الجدل، سواء اكان صاعداً او كان نازلاً، هو «علم الوجود»،
الذي يبحث في ماهية الوجود ؛ ولذلك فهو يتجاوز كل علم قائم او ممكن
القيام، حتى ولو كان هذا العلم كالرياضة يبحث في المعقول المجرد الذي
لايصير. ويتم ذلك بالخطاب ومن خلال الخطاب. فحينما ينصح بارمنيدس
بالتمرن على الممارسة الجدلية، جواباً على الذين يرفضون وجود المثل كفرضية
لامعنى للفلسف بدونها، فانه لايعني شيئاً اخر سوى تنظيم الخطاب، عبر
النقاش، وتوجيهه بالشكل الذي يتمكن العقل فيه من ادراك الحقيقة واظهار
التناسق الجليل لعالم الماهيات.

على هذا النحو يدير بارمنديس الحوار الذي يدور موضوعه حول معرفة ما اذا كان ينبغي تأكيد الواحد ام لا، وهل الواحد والوجود يشكلان شيئاً واحداً، وماهي النتائج التي تنجم عن ذلك حسب كل احتمال بالنسبة للآخر، والوجود واللاوجود. فهل يفصح هذا عن فعالية المنهج الجدلي؟ بدون شك. ولكن ماهو المعنى العميق لهذه الفعالية الخطابية؟ يتعلق الامر، عن طريق تساؤل يمتد الى نهايته، بابرار بنية المعقول ضمن الامكانيات ذاتها التي تقدمها اللغة⁽²³⁾، أي ان الكشف عن بنية المعقول وادراك تمفصلاتها الاساسية في القدرات التي تتضمنها بنيات اللغة وفي الامكانيات التي تتيحها للذي يستعملها بمهارة وكفاءة، هو الذي يمنح، فلسفياً، للخطاب بعده المميز له كخطاب نظري مجرد⁽²⁴⁾.



تبعنا في الفقرات السابقة كيف تتحرر النفس من المحسوس، وكيف تكون معرفتها بالحقيقة المطلقة تذكر، وكيف ان التذكر لا يستقيم لها الا حين تكون خالدة، وكيف تتمكن، بالتالي، في تذكرها من الارتقاء من المحسوس المتغير الى المعقول الثابت عبر الجدل كعلم للخطاب. وبذلك نكون قد حددنا، بصورة اجمالية، الاطار العام الذي انتجت فيه الافلاطونية نظرية متكاملة في المعرفة، التي هي ذات الوقت نظرية متكاملة في الوجود. وأبرزنا البنية العامة لهذه النظرية كما تقدم نفسها في تركيبها المقولي. وعندما كنا نحلل عناصر هذه البنية ضمن الاشكالية النظرية التي تنظمها⁽²⁵⁾، كنا، في واقع الامر، نتبع مختلف خطوات بناء الجواب الذي قدمه افلاطون عن السؤال / الاشكال القائم في قاعدة هذه الاشكالية والمتعلق بالمعرفة. الان وقد اوصلنا التحليل الى هذه المعادلة : المعرفة = التذكر، هل يمكن اعتبار ان الجواب قد اكتمل وانتهى؟ الواقع ان الافلاطونية لاتقف عند هذا الحد الا لكي تنطلق نحو افاق اخرى تنخرط في الهيئة العامة لنفس الاشكالية ويقتضيها نفس السؤال. فأن تكون النفس خالدة، وان تكون قد رات المثل في حياتها السابقة، وان تتمكن من تذكر مارات، كل هذا لايشكل الا الشروط الاساسية للتذكر نفسه، لان التذكر لايمكن ان يكون شيئاً آلياً يحدث من تلقاء نفسه.

ولذلك يجب ان تتوفر تربية معينة تيسر التذكر الفكري من جديد وتنتقى بواسطتها النفوس الاكثر قابلية للنجاح في هذه المهمة، أي النفوس التي يكون تجسدها المادي اقل عمقا ورسوخا. وكما هو واضح، فان لهذه التربية مرمى فلسفيا اساسيا لا يمكن ان يتحقق الا داخل مدينة تقدر التربية وتعمل على إشاعتها وترسيخها.

المدينة العادلة اذن تشكل الاطار الحقيقي للحياة الانسانية «الحقة» وتشكل بالتالي الفضاء الاجتماعي والنفسي لتربية البشر من اجل السمو بهم الى الفضيلة والخير والمعرفة : وتلك هي المدينة التي ترسم صورتها المثالية، السياسية والتنظيمية، «الجمهورية». ومع «الجمهورية» ينقلنا الفكر الافلاطوني الى مستوى المشكلة السياسية، الوثيقة الصلة بالمشكلة المعرفية والاخلاقية، لان تفكير هذه يفضي الى التفكير في تلك.

وبدءا يطرح هذا السؤال : ماذا عن الانسان ؟ ضمن أي منظور يمكن ان يفهم وضعه حين تكون قد تأسست لدينا بداية فهم لما هو الوجود في ماهيته ؟ ما هو نوع القرار الذي يمكن ان يتخذ بخصوصه من حيث انه كائن مدني، القرار الذي تستلزمه فرضية المثل ؟ يقول فرنسوا شاتليه : «ان القرار الافلاطوني ذاته بالتفلسف يرتبط مباشرة بارادته في تقويم التنظيم السياسي بما هو المجال الضروري لكل حياة انسانية»⁽²⁶⁾. ومعنى هذا ان فهم النظام الفلسفي الافلاطوني في عمق توجهاته وادراك غاياته النهائية رهين ببيان موقع المشكلة السياسية فيه ومدى التأثير الحاسم الذي تركه تفكيرها على وضع الافلاطونية كفلسفة في سياق الفكر اليوناني بعامة، وسياق تطور التفكير الفلسفي اللاحق بخاصة. واذا كانت العقلانية اليونانية قد تكونت، كما اشرنا الى ذلك قبل، تحت تأثير شروط الوجود السياسي للانسان في المدينة الراقية، فان العقلانية الافلاطونية، في تفكيرها لمشكلات هذا الوجود، قد دفعت بالعقل السياسي الى اقصى مداه حيث اتخذ لدى الفيلسوف شكل وعي شامل بكل مستويات الكينونة البشرية. وهو الوعي الذي عبر عن نفسه فيما اسماه افلاطون ب «الفلسفة». فان نتفلسف معناه، في هذا الاطار، ان ننظر بعمق في معضلات الوجود الاجتماعي للانسان بما هو ممارسة للسلوك السياسي والاخلاقي في مجتمع المدينة / الدولة.

ان تفكير افلاطون في اقامة مدينة جديدة، واهتمامه الشديد بعرض أدق تفاصيل ما ينبغي ان يكون عليه نظامها، ينهض لديه على ارادة التصدي ل «ازمة» العقل التي فجرها الجدال السفسطاني، وايجاد الوسائل الكفيلة بحلها. مدينة جديدة يجب ان تخلص من كل الاسباب التي ادت الى حدوث فاجعة مؤلمة كموت سقراط أي، في نظر افلاطون، انتصار الكذب على الحقيقة، والشر على الخير، والتطرف على الاعتدال... لان حياة سقراط، ومحاكمته وموته، اتخذت عند افلاطون، بصرف النظر عن الهزة العاطفية التي أحدثتها، قيمة رمزية كبرى. لذلك شكل موت الفيلسوف لديه الحدث الاكبر الذي انطلقا منه فرض القرار بالتفلسف نفسه بالضرورة.

وعليه، فان فعل التفلسف يتقدم، في هذا السياق، على انه الجواب النظري على وضع تاريخي لا يَحتمل، وضع انتصر فيه بصورة عبثية الجهل والظلم والعنف⁽²⁷⁾. ذلك هو الحكم الذي يصدره افلاطون على وضع المدينة العام. وهو الحكم الذي خلق لديه الايمان العميق بان لاسبيل لتطهير المدينة من «الانسان المقياس» الا بالتعاطي للفلسفة وممارستها على انها ميتافيزيقيا تؤسس تصورا عن المعرفة يفضي بدوره الى مشروع تربوي لامكانية لانجازه وتحققه الا في اطار المدينة التي تطابق العقل والعدالة.

المعرفي والسياسي في الأفلاطونية

يقوم التصور السياسي الافلاطوني لمدينة العدل والخير على قاعدة ترتيب طبقي ثابت يمليه مبدأ تقسيم العمل⁽²⁸⁾ كضرورة طبيعية لاشباع مختلف حاجات الانسان المادية، ويبرره نشدان تحقيق اكبر قدر ممكن من التوازن الاجتماعي و«العدالة» بين الناس.

ينتج الحرفي والصانع والتاجر القاعدة المادية للمجتمع فيما يضطلع الجندي بمهمة تثبيت اركان الدفاع عنه وحماية كيانه من أي تدخل خارجي او اضطراب داخلي، بينما يحرص الحاكم الفيلسوف، من اعلى قمة الهرم، على ادارة شؤونه العامة وفق معرفته بالخير والفضيلة وادراكه لماهية العدالة. وكما هو واضح في هذا التنظيم الطبقي، فان «العدالة» تتمثل في بقاء كل فرد مرتبطا بالطبقة التي ينتمي اليها بحكم مؤهلاته الاساسية، لا يخرج عنها،

وممارسة للوظيفة التي هي وظيفة (الانتاج / الدفاع / الادارة). لان من شان هذا الثبات الحؤول المطلق دون اية امكانية لحركية اجتماعية ما. ولكن اذا كانت العدالة تبدو، كما يوحي بذلك هذا الترتيب، على انها لامساواة فعلية بين مكوني الدولة من الافراد، وهي كذلك بالفعل، فانها تفكر في النص الافلاطوني على انها نظام *Ordre*، بل النظام، بمعنى توازن يخضع فيه كل مستوى الى الاخر بما يضمن ذلك الانسجام الذي يكون فيه العقل (الحاكم) هو المدير الحكيم لكل شيء.

والحقيقة ان النظر في الامر على هذه الصورة، وان كان يحمل الطابع الافلاطوني الذي يضيف عليه صبغته الاصلية، ينتمي الى تصور عام هيمن على الفكر اليوناني القديم في مجمله. ويقضي هذا التصور بان تنظيم المدينة يجب ان يقابل تنظيما للنفس ذاتها، وان تنظيم النفس هو انعكاس لتنظيم العالم نفسه. بمعنى ان هناك تماثلا بنيويا، تقتضيه «طبيعة» الاشياء، بين نظام العالم وتنظيم المجتمع وتنظيم النفس الانسانية. فالنظام البديع لـ «الكسموس» يوفر النموذج الناظم الذي يحدد كيف يمكن ان ينتظم، كل حسب فضيلته، العالم السياسي وعالم الحياة الفردية. وفي هذا الاطار بالذات تطرح مشكلة السلوك : ان السلوك هو بمعنى ما العمل ضمن نظام العالم، والتصرف السياسي مع او ضد ماهية المدينة واعطاء الاولوية في النفس لهذا المبدأ او ذاك (الاعتدال او الشجاعة او الحكمة)، أي بكلمة واحدة محاولة جعل كل شيء على هذه المستويات الثلاثة يخضع الى نظام محدد.

على هذا الاساس نفهم بعمق ان لامجال للتمييز عند افلاطون بين المسالة السياسية والمسالة الاخلاقية، وان مصير الذات البشرية لاينفصل عن مصير المواطن. اذ كلما فسدت الحياة السياسية في المدينة امتد ذلك الفساد الى النفس ذاتها، كما انه كلما كانت النفوس فاسدة، كلما فعل ذلك فعله في التسريع بانهيار المدينة. مما يعني ان الخلاص الفردي وحل مشكلات الجماعة البشرية ينبيان معا وفي الان نفسه. واذن، فالدولة هي ما هم عليه الافراد الذين يكونونها، فاذا «صلح» الفرد، صلحت الدولة. واذا كانت الدول هي ما يصنعه الافراد، فان الافراد، بالمقابل، هم ما يصنعه الدول.

وينجم عن ذلك بالضرورة، في هذا الربط العضوي بين الفرد والدولة، ان على الافراد الذين يعرفون معنى العدل ان يعملوا على اقامة الدولة العادلة لكي تتمكن هذه الاخيرة من تربية الافراد في اتجاه تحقيق العدل. وفي عملية اقامة الدولة هذه تحتل مشكلة السلوك المكان المركزي، ولكنها تفترض المعطى الثلاثي الذي اشرنا اليه. لذلك، فان مايتوجب على العقل القيام به، حين يكون قد ادرك نظام الماهيات وتناغمها، هو تحديد الاستراتيجية الملائمة التي تضمن له انتصاره النهائي وسيادته الكاملة على كل شيء. وعليه، فان لامناص من ان تقود الفلسفة مصير الدولة، شئنا ذلك أم أبيناه، ومهما كان الثمن. ولامحيد عن ان تكون السلطة المطلقة للتقرير في يد الفيلسوف، اي الانسان الذي يعرف والذي يمتاز عن الاخرين بخاصية التأمل.

إلا أن المربي نفسه لابد له من تربية، لذلك يتوقف افلاطون طويلا عند العلوم التي تساعد الفيلسوف على ان يكون كما يتطلبه تنظيم المدينة، وتهيؤه لاحتلال مرتبة المربي السامي والمشرع الكوني الذي لاحياة للمجتمع بدونه. فبالتمارين الحسابية والهندسية، وتحليل الحركة المجردة، وبالتعاطي للفلك من حيث انه يقود النفس الى رؤية ما في السماء، أي مالمس موضوع شيء مرئي، وبدراسة علم التناغم والانسجام المتمثل في الموسيقى؛ بكل ذلك يقتنع الفيلسوف بان الادراك الحسي لايمكن الا ان يكون كاذبا في الاساس، ويتعود على استعمال المفهوم المجرد، ويتأكد لديه بان المعرفة لاعلاقة لها بالحس اصلا، ولاهي تشتمل على ادنى حضور له في كل جوانبها. ولكن هذه العلوم ليست الا تمهيدا على طريق العلم الاسمى: الجدل. فالجدل الممارس كخطاب يعلم الفيلسوف الاستخدام الحقيقي للغة الذي يكشف عن منظومة الماهيات. وبذلك فهو يصل الى تأمل المثل، الحقائق النهائية لكل شيء. إلا ان النجاح في هذه التربية يفرض عليه في الختام واجب ادارة الدولة حسب العقل. اكيد انه لايرضى لنفسه بان يصرف هذه الطاقة الروحية الهائلة التي يتمتع بها والتي اكتسبها عبر جهد جهيد، في تدبير شؤون العالم الحسي؛ ولكنه يفهم، مع ذلك، بان مصيره كحاكم وطيد الارتباط بتلك العقلانية التي يجسدها.

وهكذا يتبين بجلاء ان لامكانية لفهم نظرية المثل الافلاطونية بما هي نظرية في المعرفة الا في ضوء الهدف العملي، الايديولوجي الذي وضعت من اجله، الا وهو تمكين الفيلسوف العارف من ممارسة السلطة السياسية في مجتمع «المدينة المثالية» Callipolis. وعلى نفس النحو نفهم ايضا كيف ان نظرية ميتافيزقية في الوجود تفضي الى نظرية فلسفية في السياسة، تربط بينهما نظرية في المعرفة تقوم على اساس انها المحور الناظم لاشكالية الفكر الافلاطوني، «ان علة الجمهورية ذاتها تخضع لضرورات تربوية انتقائية اكثر بكثير من خضوعها لغايات سياسية خارجية. وان تضع هذه التربية الفيلسوف، وليس العالم، في المقام الاول، فذلك ماتبرره طبيعة السؤال (المعرفي) نفسه : اذ ان الجدل، من حيث انه الممارسة الجوهرية للتفكير، هو الذي يضمن استعمالها العلمي»⁽²⁹⁾.

ويبقى ثمة سؤال اساسي لابد من ان يقود تحليل النظرية السياسية الافلاطونية الى طرحه، وهو : باي معنى يمكن فهم هذا التصور الطوباوي للمدينة الفاضلة ؟ هل كان افلاطون يامل، في لحظة من اللحظات، في التأثير على المصير الفعلي لمعاصريه ؟ ماهي الحظوظ التي كانت للفلسفة، على ضوء فهمه لها، في ان تتمكن من ان تكون فعالة فعلا ؟ كيف يمكن للمعرفة الفلسفية الكاملة ان تغير من مصير الانسانية التي يجرفها الايقاع المؤلم للصيرورة ؟ عن هذه التساؤلات يقدم سقراط جوابا اوليا يتمثل في انه، كيفما كانت الاحوال، فان عدم قابلية نموذج المدينة المثالية للتحقق سياسيا في الواقع لا يحول دون استلزامه، على الاقل، من اجل تنظيم السلوك الفردي للانسان⁽³⁰⁾.

وايا كان، فان بناء الجمهورية الفاضلة يستدعيه منطق الاستدلال نفسه الذي قاد مختلف تمفصلات المشكلة الفلسفية في الافلاطونية، تلك المشكلة التي انبتت في قاعدتها الجوهرية على نمط مقاربتها للمسالة المعرفية. وحين تعالج هذه المسالة بالشكل الذي ابرزته الصفحات الماضية، فان الطابع المثالي، الطوباوي للمدينة الفاضلة التي هي الاطار الوحيد الممكن لتحقيق المعرفة «الحقة»، يلزم عنها بالضرورة. لان الجمهورية، في نهاية التحليل، هي النتيجة المنطقية لسيرورة كاملة نقلت الاشكال المعرفي من الحس والظن الى

العقل والمعقول ضمن بنية خطاب انطولوجي في اساسه. نعم، يمكن ان نذهب مع شاتليه الى اعتبار ان دلالة المدينة المثالية انما تكمن في الحرص على تخليص العقل من التيه في خضم الصيرورة المادية للعالم، وجعله اسماً شياً في الوجود، اسماً اداة بها يمكن تعقل الوجود على كافة مستوياته. والواقع ان بحث شاتليه يتجه كله نحو اثبات ان افلاطون حدد لأول مرة في تاريخ الغرب معالم العقل الذي اسس الثقافة الغربية في خصوصيتها وقاد مسيرتها الحضارية الى اليوم. الا ان القبول بمثل هذا التفسير لايتأتى الا بافتراض ان الافلاطونية لم تكن لتدافع عن فلسفة بعينها، المثالية او الروحية، من بين فلسفات اخرى، وانما لتدافع عن الفلسفة ذاتها. وتلك هي الدلالة الوحيدة لفرضية المثل. لان حسب شاتليه لايمكن لاي تاويل لتلك الفلسفة، ايا كانت اهميته، ان يدرك ماهية الاختراع الافلاطوني ومصيره النموذجي. غير ان هذه الفرضية، على الرغم من قيمتها الاستكشافية في بيان الحدث النظري الحاسم الذي غير بعمق مجرى تاريخ الفكر الانساني والمتمثل في اختراع الفلسفة من لدن افلاطون، فإنه يغفل، في رايانا المتواضع، الطابع السجالي للفلسفة الافلاطونية. ان النص الافلاطوني لايقدم اطروحاته المركزية الا حين يكون قد خاضع وهاجم، ثم فند ورفض تصورات الغير، وفي احيان كثيرة حين يكون قد فرغ من اقامة قراءة معينة لفكر الخصم بالشكل الذي يسمح له بتفويضه من اساسه كفكر لايقدر على تقديم الجواب الملائم للسؤال الذي يطرحه هو ويلتمس له الحل من منظور مقتضياته الخاصة. وهذا ما يفعله افلاطون مثلاً مع التراث الفلسفي المادي السابق عليه⁽³¹⁾. الامر الذي يسمح بالاستنتاج ان الفلسفة الافلاطونية لم تكن لتدافع عن الفلسفة، بل كانت تدافع عن خط فلسفي ضداً على خط اخر، المثالية ضد المادية. ان الفلسفة عندما دخلت مسرح التاريخ، فانها قد اعلنت عن هذا الدخول في صخب كبير وكانها آله حربية، تعدم وتمدح، تهاجم وتحمي، تقاتل وتتبنى... وقد فعلت ذلك في كل الميادين. الم تكن معارك سقراط، وهو يخوض في البحث عن الماهية والمثال تؤثر على الاتجاه المثالي الواضح الذي ستسير فيه الفلسفة الناشئة؟ وعندما ستتشا الفلسفة، فانها ستعمل منذ البداية

على تكريس هذا الاتجاه وترسيخه ضمن الحقل الاشكالي الذي ارست دعائمه، والذي سمح لها، في حدود ما هو قابل للتفكير في ذلك الحقل، بان تنتج مواقفها من الانسان والمعرفة والمجتمع. . . لقد انتجت هذه الفلسفة نظرية في المعرفة استوجب بناء تمفصلاتها الاساسية تقديم قيم اخلاقية وسياسية ووجودية، انتهت الى تجاوز الاطار الضيق للمعرفة نحو اقامة نظام فلسفي شامل لم يعد من الممكن معه وداخل اشكاليته ان تتناول الامور من وجهة النظر المغايرة للمثالية، الا بتكسير مقولاته المؤسسة له وتحويل توجهاته في نموذج التعامل الذي اقامه مع العلم والسياسة. صحيح ان المشكلة الاخلاقية هي المشكلة الكبرى في الفلسفة الافلاطونية (الثوسير)⁽³²⁾، ولكن تفكيرها يتحدد اساسا داخل الاطار النظري العام الذي وضعته نظريتها في العلم. واذا كان الامر كذلك فما هي طبيعة الوظيفة التي تشغلها هذه النظرية داخل نظام التفكير الافلاطوني؟

نظرية المعرفة

يمكن القول، بالاعتماد على ماتقدم، بانها تشغل وظيفة تركيز وتامين رد فعل خاص اتجاه الممارسة العلمية الرياضية. بمعنى انها تتضمن بشكل مكثف مجمل العلاقات التي اقامتها الفلسفة مع نموذج التفكير النظري العلمي الذي بلورته الرياضة. ولما كانت الرياضيات قد احدثت وقتئذ تحولا جذريا امتد الى اطر التفكير القائم نفسها، فان الفلسفة التي كانت تتكون قد عملت على مراقبة اثار هذا التحول ورصد عمق فعله على الفضاء الثقافي العام. ومن ثم فقد بنت لنفسها الوسائل الكفيلة بتحويل مجاري هذا التأثير لصالحها واقامة الخطاب الذي يعين للعلم الرياضي مكانه الذي «يجب» ان يكون له، في نفس الوقت الذي يحدد فيه نوع العلم الذي بدونه لا مكان لقيام العلم، حتى ولو كان يقينيا وصارما كالهندسة والحساب. وواضح ان خطابا كهذا هو جوهرية خطاب في الاسس، أي اقتراح الاسس التي ينبغي ان تقوم عليها الحقيقة الرياضية. لان العلم الرياضي، كما تتصوره الفلسفة هنا، ليس قادرا لوحده ومن داخله على تاسيس ذاته.

فكيف تتجلى عملية التاسيس هذه في الفلسفة الافلاطونية؟

بناء على العناصر التي أبرزها التحليل السابق بهذا الخصوص، يمكن ان تثبت الصورة على الشكل التالي : لقد احتوت الافلاطونية الرياضيات في الحركة الجدلية التي تبسط معرفة الوجود في خلوده وحقيقته. وعليه، فان الافلاطونية، في حركة الاحتواء تلك تعين الرياضيات على مستويين اثنين :

فهي على مستوى اول توجد في الطريق الذي يقود الى الوجود، وهذه هي رياضة الرياضيين، أي الرياضيات كما يمارسها بالفعل متتجو نظمها النظرية وطرق كتابة نصوصها البرهانية الاساسية. فهي من جهة تمثل لحظة تزهد و تحرر الفكر من الثقل الذي يشده الى الوقائع المحسوسة وتعلمه، انطلاقا من فرضيات ملائمة، استيعاب خصائص كل ماهو معقول، وبالتالي تمكنه من تمييز الماهيات بما هي كذلك. ولكنها تحدد، من جهة اخرى، منفدا الى نوع من الموضوعات ذات وضع خاص يتوسط بين الحسي والمثالي. وعلى مستوى ثان، حين تتم عملية تغيير هياتها بهذه الصورة، فانها تعين في قلب المثل ذاتها، فعلى هذا المستوى تحديدا، تنظر الافلاطونية الى الرياضيات، لا على اساس انها الممارسة العلمية المعروفة، ولكن على اساس انها رياضة الفيلسوف الجدلي الذي يرى، من موقع «رؤية» الوجود الكلي، كيف تتجلى فيها العلاقات البنيوية بين الاعداد والمثل وكيف تنظم الاقتصاد الداخلي للعالم المعقول. هنا بالذات يكمن موقع التأسيس : لان الرياضيات كوسيلة للتخلص من المحسوس تدرك فلسفيا كصدى خافت لبنية رياضية جوهرية توجد في عالم المثل. على ان هذه البنية التي هي المنطلق الحقيقي للوجود، لاتتأتى معرفتها الا لمن عرف كيف يستخدم الهندسة والحساب للاتفلات من عالم التغيير، وادرك بعمق انه بواسطتها سيجتاز المرحلة الاخيرة نحو المطلق.

على هذا النحو اذن اسست الافلاطونية فهمها لطبيعة الممارسة العلمية، فهما سمح لها باحتواء بنية التفكير الرياضي وتأسيسه انطولوجيا داخل الجدل من حيث انه فيها علم بالوجود الشامل في حقيقته الجوهرية. واذا كان لنا ان نعرف شيئا ما، من هذا المنظور، فلن تكون معرفتنا كما قد نظن هي السيرورة النظرية الخاصة التي تنتج معرفة باحد مستويات الواقع المادي

او الفكري، وانما ستكون فقط تذكرا لما كنا نعرفه في حياة سابقة على حياتنا الراهنة. فحقائق الهندسة لاكتشف، أي تنتج في سياق عمليات برهانية عقلية خاصة بالعلم الرياضي، ولكنها اشياء تتذكرها النفس كماهيات ازلية سبق لها ان تأملتها قبل انحباسها في قيود الجسد. ذلك هو الوهم الكبير الذي انشأته المثالية الافلاطونية وفتحت الطريق امام المثاليات اللاحقة لتحويله الى بداهة عادية في اذهان البشر.

غير ان الخطاب الفلسفي الافلاطوني، الى جانب وظيفة التأسيسية، يشتغل ايضا كضامن خارجي للخطاب العلمي. ذلك ان الفلسفة التي عينت للرياضيات مكانها، أي حددت لها مجالا يميزها بالنسبة لاشكال اخرى من المعارف، عملت في ذات الوقت على اقامة نظرية لا تحتاج هي الى اساس غير تلك التي تمنحها لنفسها والتي بدونها لاامكان لقيام أي علم اخر. فنظرية المثل تتضمن في ذاتها شروط حقيقتها الخاصة، وتمنح بالتالي لنفسها الحق المطلق لتحديد شروط اي حقيقة اخرى. وهي عندما تقيم علاقة مع العلم الرياضي من النوع الذي ذكرنا سابقا، فلاتها تستهدف من وراءها مصلحة اساسية تهم مصير الفلسفة نفسها ككل. أي ان الفلسفة تجد فيها ضامن وجودها هي الخاص، بحيث ان الحكم السلبي على العلم يشكل في آن واحد حكما ايجابيا على الفلسفة. من هذا الموقع الخارجي الذي تقيم فيه الفلسفة خطابها الميتافيزيقي في الحقيقة النهائية لكل شيء، فانها تحدد امكانيات كل تفكير مغاير، وتقيم كل وسائله ومناهج مقارنته لموضوعاته وترسم الغايات التي يجب عليه ان يرمي اليها مسبقا. ولكن لماذا يمنح الخطاب الفلسفي لنفسه هذه الصلاحية المطلقة لتوزيع وتصنيف الخطابات الاخرى من حوله؟ لان الفلسفة كما يعبر عنها ذلك الخطاب تشكل البداية المطلقة والمعنى المطلق والاصل المطلق والغاية المطلقة لكل مايكون الوجود العيني الملموس، المادي والعلمي والاجتماعي، بل وحتى النفسي للانسانية. فليست المعرفة الرياضية كما تمارس واقعا هي وحدها التي تفتخر الفلسفة بامتلاك حقيقتها باسم علم «اسمي»، ولكن وجودها ايضا يكون محط انظار القرار الفلسفي. ان الفلسفة بهذا الشكل، كعلم للعقل، هي التي تحدد لمختلف العلوم موضوعاتها وطرق تفكيرها، لان هذه العلوم تبدا دوما

من فرضيات غير مبررة او من موضوعات غير مؤسسة. وهي لاتفعل ذلك مع المعرفة العلمية وحسب، وانما مع الممارسة السياسية ايضا، فهي التي تقول ماهية السياسة وتحدد الاطار الاسمي الممكن لممارستها طبقا لمفهومها. بهذا المعنى سيشرح هيجل مثلا، ويكثير من الوضوح، قرونا بعد افلاطون، وان كان من منظور مخالف، بان لاوجود سوى للعقل وان الفلسفة هي الوحيدة التي يمكنها ان تقول حقيقة التاريخ الكلي للبشر، لان مختلف حقب هذا التاريخ -لحظات التاريخ الكوني بلغة هيجل- ليست سوى التجسيد الحي للحظات «المنطق» من حيث انه الفلسفة نفسها. ومع ذلك، فنحن ندين للهيغلية بانها قد عرضت امامنا، وبدون أقنعة، حقيقة التفلسف بما هي كذلك : وهي انه اذا كان الفلاسفة يعترفون جديا بوجود معارف خارج الفلسفة، وياخذون بعين الاعتبار، في الممارسة الاستدلالية لخطاباتهم، مختلف الممارسات الانسانية، فان ذلك لا يتم في العمق الا ضمن عملية انكار هائلة يوجهها طموحهم اللامتناهي لاختضاع وجود واشكال هذه المعارف وهذه الممارسات الى السلطة المطلقة للتجريدات الفلسفية التي ينشأونها على هيئة مقولات كبرى تكثف وتوحد باحكام العمليات الفلسفية المثالية اتجاه العلوم والممارسات الاجتماعية (العقل، العلم، النفس، العالم، الذات، الموضوع، الحقيقة)⁽³³⁾.



كان ذلك باقتضاب أسلوب اشتغال نظرية المعرفة في الفلسفة الافلاطونية، أسلوب اشتغال نتج بالاساس عن تصور العلاقة التي اقامتها موضوعيا هذه الفلسفة مع الممارسة العلمية المعاصرة لها. واذا كانت هذه العلاقة هي كما أوضحنا علاقة احتواء وتأسيس، فانها هي التي تشكل تحديدها النوعي الخاص كفلسفة⁽³⁴⁾. لا بمعنى تحديدها النهائي والاخير، او تحديدها الجوهرى، لان للفلسفة تحديدات اخرى تلعب ادوارا اساسية في وجودها واشكل ممارستها -علاقتها مثلا بالايديولوجيات الاخلاقية والسياسية والاجتماعية...، ولكن بمعنى ان هذا التحديد لا يخصها الا هي وحدها. فالعلاقة مع العلوم لاتشكل الاخلاق كاخلاق او السياسة كسياسة

او الاداب كاداب، ولكن العلاقة الفلسفية مع العلوم تشكل الفلسفة كفلسفة. لا لأن الأمر يتعلق بخطاب في ارتباطه بموضوعه، وإنما لأن هذه العلاقة مكونة لخصوصية التفلسف كما مورس في الفكر الغربي على مرتاريخه⁽³⁵⁾. وربما قد لا تكون التحليلات السابقة التي سقناها بخصوص الفلسفة الافلاطونية قد هيأتنا بما فيه الكفاية الى حد الذهاب مع لوي الثوسير الى ان لوجود للفلسفة خارج علاقتها بالعلوم، ولكننا نعتقد، وهذا بالمقابل ماتسمح به نفس تلك التحليلات، بان خارج نظرية المعرفة (نظرية المثل)، لامجال موضوعيا لتشييد نظام اخلاقي وتفكير سياسي في الافلاطونية. ولما كان العلم الرياضي قد شكل مجرد مادة عملت تلك النظرية على توظيفها من اجل غايات غريبة عنه، فان العلاقة به فيها تتحدد على انها علاقة استغلال، «ان القيم الدينية والاخلاقية والتربوية والجمالية التي يقدمها الفيلسوف بالتتابع لا تجد مكانها ابدا الا عن طريق السؤال الابتدائي (أي السؤال المعرفي). وهذا هو ما يميز المهمة الفلسفية عن القضايا الايديولوجية. ان هذا اللف وهذا القناع وهذا الربط بين العلوم والقيم، وهذا اللجوء الى النموذج العلمي : ان كل ذلك هو ما يشكل الفلسفة بالفعل»⁽³⁶⁾. ان نظرية المثل، من خلال هذه العلاقة الاستغلالية، انشأت خطابا ميتافيزيقيا اوكلت اليه مهمة قول الحقيقة المطلقة : كيف نفهم هذا اذا لم نفهم بان الفلسفة المثالية يغنيها ان تقيم العلوم مفاهيم او قوانين ذات صلاحية كونية في مجال بحث محدد. ولذلك فهي تسارع الى اختراع مقولة عن «الحقيقة» تتجاوز بشكل نهائي كل كونية كيفما كانت. وبخصوص الرياضيات، فلن يخطر ببال أي عالم رياضي ان يقول بان هذه القضية او تلك «حقيقة»، بل يكفي ان يكون قد برهن عليها. ولكن عندما يبدأ الرياضي يتحدث عن الحقيقة، فذلك معناه انه انتقل من البحث العلمي الصرف الى التخييل في مشكل فلسفي، قد تطرحه ممارسته العلمية من داخلها، ولكنه معرض باستمرار الى التازم والاتساع بفعل الغذاء الدسم الذي تقدمه الفلسفات لحله.

ان الفلسفة لا تقنعها البراهين ولا تنطمئنها التحليلات، فهي تسعى دوما الى ان تقيم الحقيقة التي لا برهان عليها، لانه لا يمكن لاي علم ان يبرهن عليها. وهكذا نخلص الى ان الخطاب الذي يزعم قول الحقيقة في

الافلاطونية، متى تاتى تخليصه من ثقله الانتولوجي، فانه سينكسر، أي انه سيكون غير قابل للقيام في الموقع الذي قام فيه، موقع الانكشاف الابتدائي والمؤسس للوجود في ماهيته، الوجود المفصول عن العالم الواقعي المحسوس الذي نعيش فيه، والقائم على حقيقة لاتعدو ان تكون مجرد ادعاء.

هوامش الفصل الاول

- 1- الحقيقة انه لاوجود للفلسفة هكذا بالمطلق، بل ان هناك تاريخيا، فلسفات كثيرة ومختلفة. فلا معنى للحديث عن الفلسفة بالمفرد، الا اذا تصورنا ان الامر يتعلق بماهية ثابتة لنوع من التفكير العقلي يتحقق تباعا في الفلسفات عبر التاريخ الى ان يتم التطابق بين فلسفة معينة وبين هذه الماهية لتنتهي الفلسفة وقد بلغت اخيرا وعيها لذاتها. وهذا ما نجده مثلا عند هيجل في «محاضرات في تاريخ الفلسفة» او في «العقل في التاريخ». وواضح اننا عندما نستخدم كلمة فلسفة بالمفرد، فاننا لانصدر ضمنا عن هذا التصور، وانما نشير باللفظ الى الاشكالية النظرية التي تشكل فيها نظريات المعرفة المحور البنيوي للتفلسف كما انبنى تاريخنا منذ افلاطون.
- 2- سنعتبر هنا بان الفلسفة الافلاطونية هي اول فلسفة في تاريخ التفكير النظري الفلسفي لجملة اعتبارات، منها ان افلاطون يتعامل مع التراث الفلسفي السابق عليه تعاملًا يقضي باستيعاب اطروحات هذا التراث ضمن شبكة من التساؤلات هي تساؤلات الافلاطونية نفسها. وبهذا المعنى فان افلاطون، ومن موقعه الخاص، يعيد انتاج هذا التراث كتراث فلسفي. وقد أدى هذا العمل الضخم الى انبثاق الفلسفة كنسق نظري. الا ان الاهمية القصوى للتنظير هي التي نجدها تعمل في المشروع الافلاطوني. وهذا واضح من العلاقة بين افلاطون وسقراط : اذ يمكن ارجاع التساؤلات السقراطية الى ممارسة فكرية تهيم عملها المقولات الكبرى للفلسفة. اما تفكير هذه المقولات نظريا وتركيبها في نظام يؤسس اشكالية كاملة، فذلك ما سيقوم به افلاطون بالذات بحيث يصبح الجواب عن سؤال نظرية كاملة، وليس جملة او خاطرة. اما عن نظرية المعرفة الافلاطونية كنموذج، فاننا نقترح ان يفهم «النموذج» على انه البناء المفهومي لتفكير العلاقة مع الممارسة العلمية، ايا كانت هذه الممارسة. بمعنى ان خطوات هذا البناء، واسئلته القاعدية ومقولاته الاساسية هي التي تشكل البنية العامة لكل نظريات المعرفة. قد تتغير اساليب البناء من فيلسوف الى اخر، ولكن تظل البنية الجوهرية واحدة، لان الامر يتعلق باشكالية نظرية، لا بمواقف فردية متباينة.

3- Platon, *Théétète*, traduction et notes de Emile Chambry ,

G. flammariion, Paris, 1967, p. 73

4- سقراط هو الذي يذكر هذا التصور في حوارهِ مع تيسيتيت، نفس المصدر السابق، نفس الصفحة

5- Ibid., p.74

6- Ibid., pp. 74-75

7- يطرح التيار الفكري الذي عرف في اليونان القديمة باسم «السفسطة» مشكلة اساسية تتعلق بتحديد الموقف الفكري للسفسطة في شروط «المدينة الديمقراطية». والواقع انه يمكن قراءة هذا الموقف من منظورين مختلفين : منظور الفلسفة الافلاطونية نفسها التي تنقصر الى اقصى الحدود من قيمة الافكار السفسطانية اذ تعتبرها مسؤولة عن تردي الاوضاع الفكرية والاخلاقية في العالم المنحل للديمقراطية الاثينية. ومن ثم، فان ادانتها تستجيب لمجموع المشروع الافلاطوني في جانبه الفلسفي والسياسي، فالتعامل فلسفيا مع السفسطة يقتضي تقديمها على انها «ايدولوجيا» الحس المشترك الغارق في اوهام المادية والفردانية. اما سياسيا فادانة السفسطة تظهر كنتيجة لاختيار سياسي محدد عند افلاطون : ضد الديمقراطية بكل تلويناتها، وخصوصا ضد ما يسمى بـ «ممثلي الشعب». وجدير بالاشارة هنا ان هذا الموقف السياسي يجد دعمه ومسنده النظري / الايدولوجي في الفلسفة، كما ان الفلسفة تعمل على تهيين الاطار النظري لانتاج النظرية السياسية الذي تستثمر بدورها عمليا في الموقف السياسي. وفي جميع الاحوال، فان القراءة الافلاطونية للسفسطة انما توجهها مقتضيات نظرية واعتبارات سياسية شديدة الارتباط فيما بينها، وهذا ما يغيب الى حد بعيد قيمة السفسطة كتيار فكري متميز لعب اخطر الادوار في الوجود اليوناني القديم. اما المنظور الثاني، فهو الذي يقرأ السفسطة لذاتها، أي قراءة اطروحاتها الاساسية على ضوء مجمل الاوضاع التاريخية، الاجتماعية والسياسية، التي تكونت داخلها وعبرت عنها. وعلى هذا الاساس، فان الفكر السفسطائي لعب دورا جوهريا في تطور الفكر «العقلاني» المتحرر من التقاليد البالية، واشتغل كايديولوجيا للمجتمع الديمقراطي «المتقدم».

انظر بهذا الخصوص :

François Chatelet : *Platon*, Gallimard, Idées, 1967, pp. 59-67

François chatelet : *La Naissance de l'histoire*, 10-18, Paris 1973.

8- Pierre Raymond, *le passage au matérialisme. Mathématiques et matérialisme*, Maspéro, Analyses, Paris, 1973, P. 18.

- 9- Jean Pierre Vernant, *Les origines de la pensée Crècque*, PUF, Paris, 1983, p. 132 .
- 10- Ibid, pp.45-46 .
- 11- F. Chatelet, *Platon*, op. cit., p. 154
- 12- « الجمهورية » الترجمة العربية، حنا خباز، دارالكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ ص : 293
- 13- Platon, *Théétète*, op. cit., p. 216.
- 14- Ibid. p. 216 .
- 15- Ibid .p.217.
- 16- النفس تتحدد وتشتغل هنا كمقولة فلسفية، فليست لها اية دلالة دينية خاصة.
- 17- افلاطون، «الجمهورية»، المعطيات السابقة، ص ص : 387-385
- 18- رأى بعض دارسي الفلسفة الافلاطونية في استعمال الاسطورة من لدن افلاطون نوعا من التفكير البدائي يتعلق بالتساؤل عما كان قائما عندما لم يكن هناك بعد عالما، وبالتالي محاولة لتفسير نشاته وتركيبه كما صار (ليون برانشفيك مثلا). وقد رأى البعض الاخر في هذا الاستعمال مجرد وسيلة للابقاء على فكرة الخلود ضمن مقولتي الزمان والمكان (سيرن كيركيغارد، راجع كتاب جان فال «دراسات كيركيغاردية» فران، باريس 1968، ص : 444 ومايلها. . .). ويرى بول ريكور بان الاسطورة هي قاعدة اللوغوس، بمعنى انها طريقة تاويلية تحاول ان تبعث في الانسان شعورا قادرا على ارجاعه، تذكرا، الى اصل فقده، ومن التعبير عن الذي لا يمكن التعبير عنه. بهذا المعنى تلعب الاسطورة في النظام الفلسفي الافلاطوني دور ادخال اللازماني في حديث البشر، ووظيفة تعيين الواحد / الماهية داخل اطر الخطاب الانساني. انها وظيفة تربوية بالاساس. وفي رأينا ان الحضور المكثف للاسطورة في الفلسفة الافلاطونية يؤشر، من جهة، على ان الفضاء النظري القائم انئذ كان لايزال يحتوي، في جانب منه، على تفكير ميثولوجي كان يلقي مقاومة قوية من طرف العقلانية التي كانت تتكون ممثلة، في مظاهرها الاكثر بروزا، بالفلسفة والرياضيات، وبدايات التأليف التاريخي مع هيروودوت وتوسيديد. غير ان الصراع بين «الميثوس» و«اللوغوس» كان لا بد من ان ينتهي الى سيادة التفكير العقلاني، الاشكالي والمفاهيمي. وهو تفكير حول الاسطورة، عندما كان يتعامل معها من منظوره، الى مجرد وسائل للتوضيح والفهم بافقادها للوظائف التي كانت تشغلها في سياق فكر بدايات تكون مجتمع المدينة / الدولة. وعليه فان العقلانية الافلاطونية كعقلانية فلسفية في الوقت الذي مثلت فيه تكميلا عميقا لاهم توجهات العقلانية اليونانية، فانها اشتغلت نظريا كسد منيع لتحصين اللوغوس ضد أي تناول للوجود من زاوية اللاعقل.

19- « الجمهورية » المعطيات السابقة، ص ص 298-303، الفصل السابع، « المثل ».
20- الجسد كعائق مادي للمعرفة بالماهية « الروحية » شكل دوما، في المثالية، باشكال مختلفة، موضوعا اساسيا اجتهدت كل الفلسفات منذ افلاطون في تحويله الى بداهة للحس العام.

21- راجع اساطير النفس في محاوره *Phèdre*

22- ان مما يجدر التاكيد عليه بهذا الصدد ان مسألة الوجود او الكينونة *Etre* في فلسفة كالافلاطونية لانتشا امكانية الحديث عنها الا لكون اللغة اليونانية نفسها تنطوي على فعل *To on*. الشيء الذي يوضح الارتباط الجوهرى بين بنية اللغة اليونانية ونظام الاشكالية الميتافيزيقية.

23- F. Chatelet, *Platon*, op.cit, p. 176

24- اشرنا سابقا الى ان بنية الفلسفة اليونانية وثيقة الصلة باللغة اليونانية (منطق ارسطو مثلا). وهذا يطرح على الخطاب الفلسفي مسألة قراءته لسانيا وكيف يمكن لهذه القراءة ان تضيء الكثير من غموضه. غير ان هذا لايعني بان قراءة خطاب فلسفي ماهي مسألة لغة فقط. فلخارجه الممثل في العلوم من جهة والتاريخ من جهة اخرى اهمية لا تقل عن اهمية مكونه اللساني. وفي نفس هذا الاطار، تطرح مسألة الترجمة بحدّة : فهنا يدجر بيني مثلا فلسفته الانطولوجية على قاعدة بنية مفهومية تجدد، اساسا، في المعطيات العميقة للغة الالمانية ماتغذي به عناصرها. وقد يكون هذا هو السر في وضعها لمقولات مستحيلة النقل الى العربية : *Coupure historique, L'étant, l'être là*. . فهل نعي دائما مثل هذه المشكلة عندما ننقل اثار الفلاسفة الى لغتنا ؟

25- يقول لوي الثوسير : « بدون نظرية في تاريخ التشكيلات النظرية لن نستطيع معرفة كيف يمكننا ادراك وتعيين الاختلاف الخاص الذي يميز بين تشكلتين نظريتين مختلفتين. ولهذا الغرض اعتقدت انه بامكاني اخذ مفهوم اشكالية عن جاك مارتان لاشير به الى الوحدة المتميزة لتشكل نظري ما، وبالنتيجة الى موقع تعيين هذا الاختلاف الخاص »

Pour Marx, Maspéro , Paris , 1975, p. 24

واضح من هذا النص ان مفهوم « اشكالية » يشير بدقه الى شيء محدد : الوحدة المتميزة لتشكل نظري معين يتكون في مجال النظري القائم في فترة تاريخية محددة.

ويمكن تمييز « الاشكالية النظرية » بهذا المعنى، بالعناصر التالية :

- لافتراض الاشكالية النظرية الاحالة، باي حال من الاحوال، على وعي او ذات انسانية، سيكولوجية او متعالية.

- تتحدد الاشكالية بنسقيتها *Systematicité*، أي انها تحدد اشياء وتبعد اخرى،
- تعرف شبكة من الاسئلة وحدة الاشكالية بالشكل الذي لا يمكننا به ان نتحدث
عن عناصر او مفاهيم معزولة توجد بكيفية سابقة على الاشكالية وفي استقلال
عنها.

منذ الاستعمال الالطوسييري، اصبح مفهوم الاشكالية متداولا اليوم في كثير من
الدراسات الفلسفية، المتعلقة بالفلسفة الغربية او بالعلوم الانسانية، او بالثرات
الفكري العربي. راجع بالنسبة لهذا الاخير مثلا النتائج الهامة التي توصل اليها
محمد عابد الجابري باستخدامه لهذا المفهوم في قراءة التراث الفلسفي العربي
الاسلامي القديم «نحن والتراث»، دار الطليعة، بيروت، 1980.

26- Op.cit ., p.194.

27- يعتقد شاتليه ان ازمة المدينة هي ازمة واقعية وليست ازمة يتخيلها الفيلسوف.
لذلك يسهب في شرح اسبابها وظروفها وانعكاساتها على فكر افلاطون،
راجع الفصل الاول من كتابه المشار اليه.

28- «الجمهورية»، المعطيات السابقة، الكتاب الثاني : في «المدينة السعيدة»،
يعرف سقراط عن طريق هذا المبدأ فكرته عن «المجتمع السياسي». راجع
ص ص : 98-121

29- P. Raymond, op.cit., p.92.

30- يقول غلوكون : «فهمت انك تعني انه يفعل هكذا في المدينة التي اكملنا
نظامها، المحصورة في عالم الخيال، لاني لا اعتقد انها توجد على الارض» ؛
ويجيب سقراط : «قد يكون في السماء منها نموذج لمن يسعى ان يراه،
ويبنى نفسه على مثاله. واما مسألة وجوده على الارض، في الحاضر او
المستقبل، فلست بالامر المهم، لانه على كل أن يختار نظم مدينة كهذه
ويجري عليها معرضا عن كل ما سواها». «الجمهورية»، المعطيات السابقة،
ص : 403 وما بعدها.

31- تقدم محاور «فيدون» بهذا الخصوص نمودجا واضحا عن عملية ايقاع
مختلف التصورات المادية عن العالم والمعرفة في شبكة تقويض واسعة تمسك
بخيوطها الهادية فرضية العلية بالمثل.

32- Louis Althusser, *Philosophie et Philosophie spontanée des savants*, Maspéro, Paris , 1974, p. 93.

33- D. Lecourt, *la philosophie sans feinte*, Albin Michel, Paris,
1982. p. 53 .

34- لوي الثوسير، المرجع السابق، ص ص : 65-66 . يقول في الاطروحة
رقم 24 : «ان علاقة الفلسفة بالعلوم تشكل التحديد النوعي الخاص بالفلسفة».

35- على خلاف انواع اخرى من التفلسف لم تعرف مثل هذه العلاقة، ذلك هو مثلاً حال الفلسفة العربية الاسلامية ممثلة في كبار شخصياتها كالفارابي وابن سينا وابن رشد. . الخ. لقد كانت لهذه الفلسفات محددات رئيسية اخرى ترجع في نهاية التحليل الى مضامينها الايدولوجية التي جعلتها عميقة الانخراط في سيرورات الصراع الاجتماعي - السياسي الذي عاشته المجتمع العربي الاسلامي يوم وصل الى قمة ازدهاره. لذلك لم تكن هذه الفلسفات «قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص» كما يرى محمد عابد الجابري، وإنما كانت كلها «قراءات مستقلة لفلسفة اخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لاهداف ايدولوجية مختلفة متباينة». راجع كتاب «نحن والتراث»، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص : 34.

36- Pierre Raymond, op. cit., p.92.

«انني ارى بصفة عامة انه (غاليليو) يتفلسف احسن بكثير من الانسان العامي، بحيث انه يبتعد اكثر مايمكن عن الاخطاء المدرسية ويهتم ببحث المسائل الفيزيائية بواسطة البراهين الرياضية. وفي ذلك اجدني متفقا معه تمام الاتفاق، واعتبر بان ليس هناك وسيلة اخرى للوصول الى الحقيقة. ولكن يبدو لي انه يقصر كثيرا عندما يستطرد باستمرار ولايتوقف ابدا لاقامة تفسير كامل لمسألة معينة، الامر الذي يؤكد بانه لايتناولها ابدا بانتظام وانه قد بحث فقط، دونما اعتبار للاسباب الاولى للطبيعة، في اسباب بعض الآثار المنفردة. وبذلك يكون قد بنى شيئا بدون أسس».

R .Descartes, *lettre à Mersenne*, 11 octobre , 1638 .

الفصل الثاني

في العملية الفلسفية لديكارت : بناء الفيزياء على الميتافيزيقا

مقدمة

بناء الأسس : تلك هي المهمة التي انتدب الخطاب الفلسفي الديكارتي نفسه للإضطلاع بها.

انه قد يصح الى حد ما أن ينشا لدى نوع من التواريخ الفلسفية اهتمام خاص بعزل الشخصية الفلسفية لديكارت ودراستها في أصالتها المنغلقة. ولكن لا يمكن التغاضي، ضمن منظور يوجهه هم مساءلة الدلالات، عن البحث فيما تمثله الديكارتية ك لحظة أساسية في تاريخ الفلسفة الغربية ابتداء من أوائل القرن السابع عشر. ومعنى هذا أن فهم ديكارت في الاتجاه الفكري الذي يميزه إنما يرجع أيضا إلى التساؤل حول الدلالة التي تبرز في مشروع ميتافيزيقي محدد البناء والمعنى قام كرد فعل أساسي تجاه قيام الفيزياء العلمية، ممارسة بفعل هذا الرد نفسه عملية احتواء شاملة لأثار ذلك القيام، تمخضت عند ديكارت عما عناه في «المقال» ب «العقل العلمي».

فعلا، يمكن أن نقرا الديكارتية على أنها، بالأساس، امتداح للعقل الرياضي العلمي، ومحاولة جريئة، جرت على مستوى تقنين منطق إطار ميتافيزيقي جديد، لاستبدال تصور عن الطبيعة كحضور انطولوجي، بتصور رياضي تقني استحالت فيه الطبيعة الى امتداد هندسي جامد يخضع لقوانين المعرفة العلمية، وبالتالي للارادة التقنية للانسان. وفي هذا الاطار، يمكن اعتبار ان الدلالة العميقة للميتافيزيقا الديكارتية تكمن بالذات في هذه المحاولة، من حيث انها اشتملت على العناصر الاساسية التي مترسم مسار مستقبل الفكر الغربي. ولكن يمكن كذلك ان نقرا هذه الفلسفة على انها «خطاب

في التأسيس « استهدف، بأشكال محددة، ومن خلال «يقينياته» الخاصة، إقامة الاسس الفلسفية، الميتافيزيقية، الضرورية في تصوره، التي يجب ان يقوم عليها العلم الفيزيائي الناشئ مع غاليليو. ولعل هذا هو بالذات معنى الرسالة الى الاب ميرسين : لقد اسس غاليليو علما جديدا، ولكنه لم يكن يتوفر على الوعي المنهجي اللازم والعميق الذي يمكنه من ادراك جدته الثورية ودلالته البعيدة، اعاقه في ذلك غياب تام ل « الروح الفلسفي ». لذلك ينصب ديكارت من نفسه هذا «الروح» الذي سيعمل، ومن خارج الفيزياء العلمية، على بلورة الاطر المفاهيمية الاساسية للثورة العلمية الغاليلية، وبالتالي سيتج الوعي النظري لهذه الثورة بذاتها. ومن ثم، فان الميتافيزيقا الديكارتية تتحدد، ضمن عملية التأسيس تلك، كعملية «استضمار عقلي» (Intériorisation à l'entendement) للعلم الفيزيائي الرياضي الجديد. بمعنى انها شكلت، انطلاقا من الآثار النظرية الحاسمة التي انتجتها الثورة الغاليلية على مجمل الوضع النظري القائم يومئذ، الهيئة العامة لعقل جديد. ولكنها عملت في ذات الوقت على بناء الاعتقاد بان العلوم القائمة او الممكنة القيام، لا يمكنها الا ان تصدر عن هذا «العقل» ذاته. وما الفلسفة، اذا لم تكن هي الخطاب «الوحيد» الذي يقول العلم الكلي من حيث انه يتضمن في نظامه الفريد كل اشكال المعرفة الحقيقية، «الحقة»؟

إن الفلسفة الديكارتية لم تكن لتخدم التصور الفيزيائي الجديد عن العالم، على الرغم من «مساهمات» ديكارت في انتاج بعض معالم ذلك التصور، بقدر ما كانت تسعى الى استغلاله من اجل غايات نظرية وعملية تعود، في نهاية التحليل، الى متطلبات الوضع التاريخي الجديد. فالديكارتية تنخرط في السياق العام ل « القطيعة الغاليلية » وتحاول عكس آثارها الجوهرية على مستوى خطاب فلسفي يحول مفاهيم الفيزياء ومناهج البحث العلمي فيها الى مطلقات ميتافيزيقية لايتعرف على العلم فيها الا بتجاهل السيورة الواقعية الفعلية لانتاج المعرفة الموضوعية فيه بالواقع الخارجي، وانفتاحها اللامتناهي على اكتشاف القوانين الناعمة له.

ضمن هذا الاطار العام، تتحدد محاولتنا هنا لقراءة الفلسفة الديكارتية بمساءلة نظريتها في المعرفة، على اساس ان هذه المساءلة هي التي بإمكانها

ان تقدم لنا امكانية فهم المعنى العميق للعلاقة التي اقامتها هذه الفلسفة مع الممارسة العلمية الفيزيائية الرياضية.



لعل اول ما ينبغي التاكيد عليه، بدءاً، هو ان ابراز ذلك المعنى بفهم اليات استغلال النص الفلسفي الديكارتي في وظيفته المعرفية، لن يتأتى الا على ضوء فهم الثورة النظرية الهائلة التي قادت، مع غاليليو، الى تكوين الفيزياء العلمية. ويمكن ان نصوغ هذه المسالة في صورة سؤال نطرحه بلغة ها يدجر كالتالي : ماذا حدث للوجود حتى تنشأ امكانية قيام فكر كالفكر الديكارتي ؟ ومعنى هذا ان امكانية نشوء الفكر الديكارتي ذاتها قد وجدت معطيات تحركها في الثورة الغاليلية، من حيث ان هذه الثورة مثلت الانتقال الجذري من عالم الى عالم ومن تصور للكون والطبيعة التي تصور اخر مختلف جوهرياً. ان هذا التغيير الحاسم، والمراقبة الفلسفية لاثارة ونتائجه، هما اللذين قصدنا اليهما بطرحنا للسؤال.

ثورة غاليليو العلمية

يشكل تراث غاليليو العلمي في السيرة التاريخية لتكون الفيزياء العلمية⁽¹⁾، نقطة تحول جذرية غيرت بعمق مسار الفكر الانساني ووجهته وجهة جديدة لاعهد له بها. وبذلك يتحدد هذا التراث في علاقة اختلافية مزدوجة مع التراث « العلمي » الفلسفي السابق عليه، من جهة، ومع حركة البحث المعاصر له، من جهة اخرى. ومن ثم، فإن دراسة هذا التراث انما تعني البحث عن المواقع التي انطلقا منها انتجت الغاليلية⁽²⁾ قوانين سقوط الاجسام والمفاهيم الاساسية التي قادت حركة ذلك الانتاج. وهذا مايلخصه الكسندر كويري عندما يقول : « يبدو لنا ان النقطة الحاسمة تتمثل فيما يلي :
فبينما كان كوبرنيك، الذي ورث التقليد الفيتاغوري والافلاطوني - الجديد (ميتافيزيقا الضوء) يبلور بناءه الفلكي انطلاقاً من رؤية للكون كنظام متناغم (Cosmos)، وبينما كان كيبلر، من خلال علم ديناميكي جد مختلف وبواسطة تقنية رياضية عميقة الجدة، يستلهم، مع ذلك، تصوراً للكون كتناغم

وكسلسلة من الاجسام المنتظمة. . الخ، فان هذا النوع من الاستدلال يختفي تماما من تفكير غاليليو⁽³⁾.

ومعنى ذلك ان الاعمال التي انجزها غاليليو لم تكن لتتخذ شكل ثورة فكرية هائلة الا حين اصبح من المستحيل فعليا استعادة التصور الكوسمولوجي القديم او تعديل بنياته. فمع غاليليو اختفى الكون كنظام متناغم، بديع، من الفكر الحديث الى غير رجعة. غير ان هذا الاختفاء لم يكن ليتم بالعلاقة مع السابقين على غاليليو (الفيزياء الارسطية وامتداداتها الوسطوية) وحسب، بل بالعلاقة مع المعاصرين له ايضا كالفلكي كيبلر. الامر الذي يؤكد بوضوح بان ثورة علمية ما، بالمفهوم الدقيق، هي ابتعاد عن المعاصر بقدر ما هي في ذات الحين قطيعة مع الماضي. ان التخلي النهائي عن التصور التقليدي للعالم ككون مغلق مثل في حقيقة الامر تقويضاً جذرياً لهذا التصور، أي استبداله بتصور جديد من الموقع الذي انتج فيه هذا التصور موضوعه : المكان المجرد للهندسة الاقليدية.

لقد شكل الكون المتناغم عالماً متناهماً، بديع النظام والتنظيم، يقوم فيه المكان كتراتب يقدم الوجود ذاته بواسطة كقيمة. لذلك كان النظام الانطولوجي للوجود في البدء وبالاساس نظاماً قيمياً، وكان كل مبدا نظام هو في الوقت نفسه مبداً طبيعياً واخلاقياً يتعين فهمه حسب قيم الحقيقة والخير. وهذا هو مضمون التصور اليوناني القديم للعالم كما تعبر عنه الافلاطونية مثلاً. على ان هذا الكون الدائري المغلق كان ينتظم كذلك انطلاقاً من مركز محدد، الارض، من اجل الانسان كغايته البعيدة. الا ان انتظامه على هذه الصورة ومن اجل تلك الغاية لا يمكن ان يستقيم الا اذا تم تفكيره ككون متناه؛ اذ ان اللامتناهي، من هذا المنظور، تستحيل حتى امكانية التفكير فيه. ان رؤية للعالم على هذا النحو التي سادت زمناً طويلاً بفعل النفوذ المطلق للميتافيزيقا الارسطية هي تلك التي وجدها غاليليو امامه حين اتى الى العالم سنة 1564. ولترك شيكسبير وهو من مواليد نفس السنة يعبر عنها بأسلوب ادبي جميل. في مسرحية «تاجر البندقية» يقول «لورانزو» لـ «جيسيكيا» : «اجلسي يا جيسيكيا وانظري كيف ان قبة السماء مرصعة في كل مكان باقراص ذهبية مضيئة. فمن بين كل الكرات التي تتاملينها لا توجد

واحدة، مهما كانت صغيرة، لاتغني في حركتها كملاك في إتفاق دائم مع الصبية الجميلة ذات العيون الساطعة بالشباب. ان تناغما كهذا لا يوجد الا في النفوس الخالدة. ولكن طالما غطته هذه الطينة البائثة بتوبها الخشن، فانه لا يمكننا سماع ذلك التناغم وادراكه⁽⁴⁾. إنه لاشك في ان مثل هذا الكلام لايزال يؤثر في نفوسنا حتى اليوم، ولكنه لم يعد يعني بالنسبة لنا أي شيء. واذا لم يعد له أي معنى في عالمنا الراهن، فذلك لانه لم يعد يعني، ذات يوم، أي شيء بالنسبة لغاليليو.

إن العمل الضخم الذي قام به غاليليو قاد سيرورة الفكر عنده الى انتاج اولى القوانين الاساسية للفيزياء العلمية، وهي قوانين «سقوط الاجسام» و«مبدأ القصور الذاتي». فهل معنى ذلك ان هذه القوانين هي التي تشكل عمق رهان الثورة العلمية الحديثة ؟

لامجال للشك في ان تاسيس الفيزياء ذاته انما يرجع الى وضع هذه القوانين بالذات من حيث انها تعبر رياضيا عن الملفوظات الديناميكية للابحاث الغاليلية. ولكن هذه القوانين لاتشكل بداية للثورة العلمية، بل انها تمثل النتائج التي تمخضت عنها تلك الثورة. واذا كانت الثورة العلمية قد تحدت، كما اسلفنا القول، في اقامة تصور لانهاضي عن العالم وفي تحويل المكان الى سطح هندسي مجرد، فان ذلك قد كون الشرط النظري الضروري لقيام مثل تلك القوانين. بيد ان الامر ليس بالسهولة التي قد يوحي بها هذا الكلام، ذلك ان فهم ماوقع داخل هذه الثورة لايقرا مباشرة في الصياغة التي تقدمت بها تلك القوانين في كتابات غاليليو⁽⁵⁾. من هنا تبرز الاهمية المنهجية القصوى لاعادة بناء عملية صياغتها، اذ ان اعادة البناء هاته هي التي تمكن جوهرها من فهم كيف جرت الثورة فعليا.

في هذا الاطار بالذات تتجلى نموذجية التراث الغاليلي، لا لانه قدم اولى قوانين الفيزياء الكلاسيكية وحسب، ولكن ايضا لان هذا التراث يحتوي تاريخ الفيزياء كله في اطواره الاساسية : الفيزياء «الارسطوية»، «الفيزياء الوسطوية»، واخيرا الفيزياء العلمية الرياضية. وعلى ذلك، فهو يمثل عملية استبطان شاملة لتاريخ الفيزياء سيعرف خلالها هذا التاريخ تحولا جذريا في إحدى لحظاته الحاسمة. غير ان هذا التاريخ لم يكن يعرف تحوله من خارجه،

كتاريخ للتفكير في الطبيعة. . عن طريق وقائع او ملاحظات جديدة حتمت احداث هزة داخله. ولكن غاليليو ومن داخل فكره، بما هو، كما قلنا، تاريخ للفيزياء، سيعمل على استعادة كل نظرية او تحليل او تفسير سابق لحسابه الخاص، مشتغلا على كل ذلك من جديد، عاملا هكذا على الدفع به الى اقصى حدوده النظرية والمنطقية، حتى اذا وصل الى النقطة التي يستحيل معها الاستمرار على نفس النهج الا بتغييره، تخلى عنه وتجاوزته. لذا، فالكشف عن نقاط الانفجار هذه وتحديد معالمها الدالة عليها هو الذي يمكن، منهجيا، من بناء تاريخ محايث لاشكالية فكرية معينة⁽⁶⁾. وفي هذا السياق، فان القطيعة الغاليلية لاتتعلق باكتشاف قوانين جديدة، او باستبدال الخطأ بالحقيقة فقط، وكان الامر يمكن ان يرتد إلى عبقرية فذة استفاقت ذات يوم فجأة لتجد الحقيقة امامها مجردة، معزولة لم يكن عليها الا ان تقولها بهذه الصياغة او تلك، وانما تتعلق اساسا بقيام اشكالية نظرية جديدة يحكمها جهاز مفاهيمي محدد هي التي شكلت الشروط الجوهرية لصياغة تلك القوانين وانتاج الحقيقة التجريبية بالظواهر التي تعبر عنها.

بهذا المعنى، كيف ينبغي ان تتصور الحركة والمكان والزمان. . . بحيث ان اشياء مثل قانون السقوط ومبدأ العطالة يمكن ان تصاغ بالكيفية التي صيغت بها في اعمال غاليليو.

ان اقامة هذه الاشكالية في مفاهيمها المركزية، من حيث انها تضمنت امكانية قيام الشرط الضروري لانتاج النظرية العلمية او القانون العلمي، هو الذي يفسر لماذا ان اكتشاف اشياء تبدو لنا اليوم بسيطة جدا قد تطلب بذل مجهودات ضخمة لم يكن يحالفها النجاح في كثير من الاحيان، من لدن مفكرين عظام كغاليليو وديكارت. ذلك ان الامر لم يكن يتعلق بمحاربة نظريات خاطئة او غير كافية، ولكن يتعلق بتغيير اطر التفكير ذاتها، وتحويل وضع عقلي جد طبيعي في النهاية، لاستبداله بوضع اخر لم يكن طبيعيا ابدا⁽⁷⁾.

بيد ان تحويل النظام الاكسيومي للفكر لا يتم دفعة واحدة، وكيف يمكنه ذلك، بل يتم تدريجيا وفي مواقع محددة، لان تكون اشكالية جديدة لايتيسر الا عندما تكون القديمة قد تحطمت في اسسها التي تنهض عليها.

واذا كان قيامها يستلزم زمنا طويلا، فلان ذلك الزمن هو الذي يتطلبه بالذات تخطيط النظام القديم. فالتخلي عن الفيزياء الارسطية لم يتم دفعة واحدة وبقرار ارادي مفاجئ لكي تقوم في مكان اخر فيزياء اخرى مختلفة عنها. ولكن الانتقال الى هذه الفيزياء الاخرى لم يتحدد امكانيته الا عندما امسى من المستحيل متابعة التفكير الارسطي في ظواهر الطبيعة.

ووجهة النظر الارسطية، أي نظام الفكر الفيزيائي الارسطي لا يسمح مطلقا بتفكير مبادئ ومفاهيم الفيزياء الحديثة، تلك التي تبدو لنا اليوم «طبيعية» ومألوفة. فما يتبدى لنا اليوم «البداية» بعينها لاشك ان اليونان القدماء كانوا سيعتبرونها شيئا خاطئا، ان لم يكن عثيا بالمرّة. لان مثل هذه الاشياء لم تكن قابلة للتفكير ضمن اطر التفكير الفلسفي اليوناني القديم، ولا التفكير الوسطوي. فالجمال الاشكالي للفيزياء الارسطية اذن لا يمكن ان يكون مغلقا بصفة نهائية، لانه تضمن في داخله «لامفكرا فيه»، أي مجموعة افكار واطروحات لم يتمكن من احكام مراقبتها بما تضمن لها استمرارية تاريخية فعلية.

لذلك فنحن نتبنى، عندما يتعلق الامر بدراسة تاريخ الفكر العلمي وموقع الغاليلية فيه اطروحة كويري التي تقرر بان تاريخ الفكر لا يجري من الاخطاء الى الحقائق بقدر ما يحكمه التوتر القائم فيه باستمرار بين المفكر فيه واللامفكر فيه. ان اللامفكر فيه لاشكالية نظرية معينة، أي محددة تاريخيا، هو الذي يشكل حدود الافاق التي ضمنها تطرح تلك الاشكالية مشكلاتها وتنتج اجراءات حلها، وهو الذي يشكل، في ذات الحين، النقطة التي انطلقا منها لن تكف نفس الاشكالية على حمل المفكرين، عبر العصور، على معاودة العمل عليها باستمرار واعادة بنائها باشكال مختلفة ومتباينة. وحين تقود هذه الاستعادة المتواصلة الى اعادة دمج اللامفكر فيه في مكانه المحتمل من الاشكالية، فان هذه الاخيرة لا يمكن الا ان تنكسر فاتحة بذلك المجال لقيام اشكالية اخرى.

وهكذا، فان البحث الغاليلي لم يستطع ان يرقى الى درجة الجدة الثورية الا حين تمكن من انجاز هذه المهمة المزدوجة، العسيرة والهائلة، التي

قادت، داخل الفيزياء الارسطية من اللامفكر فيه الى المفكر فيه، ومن الغير القابل للتفكير الى القابل للتفكير متجاوزة بذلك ارسطو الى غير رجعة. يستعير غاليليو مفاهيمه الاساسية من ارخميس : فالخفة والوزن لم يصبحا يشكلان اسباب الحركة التصاعدية وحركة السقوط، ولكنهما اصبحا يتصوران كعلاقات لجسم مع محيطه. انهما لم يعودا مرتبطين بطبيعة الاجسام، ولكن بالاختلاف بين اوزانهما وبين وزن الهواء الذي توجد فيه تلك الاجسام. في هذا الاطار يبرز مفهوم «السرعة» من حيث انه قياس ذلك الاختلاف. وعلاوة على ذلك، فالجسم في الفراغ لا يزن وزنه المطلق ويسقط بسرعته الخاصة، ولكن لا تجد الحركة واقعها الحقيقي الا في الفراغ ذاته : وتلك نتيجة غير قابلة للتفكير مطلقا في الفيزياء الارسطية. اما هذا الغير القابل للتفكير، فهو الذي سيصبح بالذات المفكر فيه الغاليلي : أي ان الفراغ، بدل ان يمنع الحركة من الوقوع، فهو الذي يحققها بكيفية مشروعة تماما.

وعليه يقيم الفكر الغاليلي علاقات مفاهيمية جديدة تتمثل في ان تفكير الثقل والحركة والفراغ ضمن سياق واحد سيضع مفهوم السرعة في المقام الاول. وبمعنى ادق، سيكشف عن المجال الذي سيمكن الهندسة من التدخل فيه، منتجة بذلك الخطاب العلمي عن الاجسام. ان تصور الحركة في الفراغ يقود، في نفس الان، الى تريض المكان هندسيا، وتفتيت الكون كنظام للتراتب والتناغم. لقد اصبحت السماء موضوعا للدراسة الرياضية، وبذلك اختفى تصورهما كشيء لا يلحقه الفساد. اما قوانين الحركة، فهي متجانسة في كل مكان، وتعميمها انما تطلب تصفية شاملة لكل اشكال التولد والفساد والدثور. وعلى هذا الاساس، فإن التنقل في المكان الهندسي المجرد هو الشيء الوحيد الذي بإمكانه تأسيس مفهوم علمي عن الحركة، الى حد ان الكسندر كويري يتحدث بهذا الخصوص عن رجوع الى الافلاطونية⁽⁸⁾ : «بدون شك، يقول دوزانتي، على مستوى الدوافع الصريحة للفكر، ولكنها عودة غريبة تلك التي ابعدت المثال ورفضت فكرة نموذج خالد للعالم، والتي سجلت في عمق الطبيعة الحسية النقطة التي تعينت داخلها المعقولة الرياضية. ويمكن القول بان الماهيات الرياضية، الاعداد والاشكال، التي

تخيل افلاطون في كتابه «طيمائوس» بناء لها، قد انتقلت بشكل لارجعة فيه من المكان الثابت في النموذج الى حد المكان الذي تتظم فيه الترابطات بين الاجسام المتحركة»⁽⁹⁾.

يتضح مما سبق ان غاليليو لم يتمكن من بلورة مفهوم علمي دقيق عن الحركة، وبالتالي صياغة قوانين الديناميكا بماهي قوانين الفيزياء الرياضية العلمية، الا حين فكر ظاهرة الحركة ضمن حقل علم السكون الارخميسي. ان الاستعادة الواعية لارخميس لعبت في هذا الاطار دورا مزدوجا : فهي، من جهة، مكنت الغاليلية من الكشف عن اللامفكر فيه الارسطي، وهي، من جهة اخرى، قادتها الى بناء الموقع الذي مستشا فيه الفيزياء العلمية بتفسير المكونات المقولية لاشكالية الفكر الارسطي، في مقارنته للواقع الطبيعي.

ولكن ماهو المعنى العميق لاستعادة ارخميس ؟ يقول جيرار جور لاند : «ان بناء فيزياء رياضية لهواذن، من الوجهة التاريخية، بناء فيزياء ارخميسية ضدا على الفيزياء الارسطية. لقد كان الالتجاء الى ارخميس ضد ارسطو شيئا لازما، وذلك لان الامر يتعلق بمسالة نفوذ. ان ارخميس لم يكتف بالبحث عن التعبير الرياضي عن ظاهرة فيزيائية، من الممكن ان توصف جيدا بلغة اخرى. ولكن الارخميسية تمثل تحولا حقيقيا نحو الفكر الرياضي : فان يكون الانسان ارخميسيا معناه ان يفكر الموضوعات والظواهر الفيزيائية بشكل رياضي، وتفسيرها رياضيا ليس يعني محاولة ايجاد تعبير رياضي عنها، وانما يعني، على العكس من ذلك، تاويل الحسابات الرياضية فيزيائيا، والتعرف، في نظرية النسب، على قوانين مركز ثقل الاجسام او قوانين الاجسام العائمة. ان بناء فيزياء رياضية كفيزياء ارخميسية يدل تاريخيا على انه، نظرا لانعدام امكانية انشاء فوري للمفاهيم الاساسية القمينة بتوليد فيزياء رياضية، يتم الانطلاق من استيعاب علم السكون الارخميسي بمنحه وضع النظام الاكسيومي الذي يمكن من تفكير الظواهر اللامفكر فيها في الارسطية. وبعبارة اخرى، فان مشروع بناء فيزياء رياضية لايمكن ان يستقيم ويتبلور، في الاصل، الا باستعادة علم السكون الارخميسي، من حيث ان هذا العلم شكل نموذجاً لهمة يجب ان تنجز، ومن حيث انه كون كذلك قاعدة للفكر»⁽¹⁰⁾. الا انه اذا كانت الفيزياء الرياضية قد استلزمت، تاريخيا،

لكي تتأسس، استعادة نظام الفكر الفيزيائي عند أرخميس، فإن هذا النظام نفسه وبالشكل الذي أعيد تمثله به قاد هذه الفيزياء إلى ارتكاب أولى أخطائها في الوقت الذي بدأت فيه تنتج أولى قوانينها. ذلك أن تفكير الحركة رياضياً، أي كما قلنا قبل، هندسياً، لا يمكن أن يمنع من اقضاء الزمن لأن خصائص الحركة أصبحت تدرس كخصائص شكل هندسي في المكان. فارجاع الواقعي إلى الهندسي، كما فعل أرخميس يقود مباشرة إلى استبدال خصائص الواقع الحسي بخصائص المكان الهندسي، ومن ثم استبدال الزمان بالمكان. لقد تأكد غاليليو من أن المكان الذي يخترقه جسم متحرك بحركة سقوط حر يتناسب مع مربع الأزمنة، وأن إمكانية تقطع بأزمنة متساوية تكون فيما بينها كسلسلة الأعداد الفردية. ولكنه لم يكتف بهذه المعرفة الوصفية، بل أراد أن يبحث عن مبدأ حركة السقوط الذي يمكن أن نستنتج منه تلك القوانين الوصفية. غير أن المبدأ الذي تبناه، أي سرعة الجسم المتناسبة مع المسافة المقطوعة، لا يسمح بذلك الإستنتاج.

لماذا هذا الاستبدال للزمان بالمكان؟ إن الحركة المتسارعة في فيزياء القوة لا تفسر إلا بتعاقب القوى التي تجتمع في زمن معين. ولكن هذه الفيزياء هي فيزياء سببية، لأن الحركة هي نتاج القوة التي تمنح إلى الجسم. والحال أن تفسير الحركة لا يتعلق بالبحث عن سبب سقوط الأجسام، بل يتعلق بالبحث عن سبب تغيرات سرعة السقوط. وعندما تدرس حركة السقوط في مجال أرخميسي، فإن استبدال الزمان بالمكان يغدو أمراً لا محيد عنه: فإذا سقط جسم من علو معين بسرعة معينة، فإنه سيسقط من علو مضاعف بسرعة أكبر. ومن ثم، فإن الفرق في السرعة يبدو بوضوح أنه يجب أن يرد إلى الشيء الوحيد الذي يتحكم في تغييره، أي العلو، بمعنى البعد المكاني. وبعبارة أخرى، فإنه حين نبحث لا عن التفسير السببي لتغيرات سرعة السقوط ولكن عن التمثيل الهندسي لتلك السرعة، فإن الاستبدال المذكور يصبح خطأ ضرورياً. ويرتكب غاليليو هذا الخطأ في الوقت الذي يتخلى فيه عن فكرة القوة كسبب لحركة السقوط.

فما هي دلالة هذا الخطأ؟ كيف ينبغي تفسيره؟ هل هو خطأ فردي قام في لحظة معينة من استدالات غاليليو؟ أم أن الأمر أعمق من ذلك بكثير؟

يمكن القول، بكيفية اجمالية، ان قيام فيزياء رياضية لا يمكن ان يكفي بتعميم سكونية ارخميس على مشكلة الحركة، بل ينبغي ان يستدعي بناء اشكالية اخرى تنتظم حول مفاهيم جديدة، كالحركة والمكان والزمان والعقلانية والتجربة. . . . لذلك فان الخطأ، على ضوء هذا الفهم، لا يمكن استيعابه الا كمؤشر على اشكالية هي في طريقها الى التكون. وبتعبير اخر، فان عمق مايدل عليه انتاج هذا الخطأ، أي الافراط في الصياغة الهندسية، هو محاولة تاسيس اشكالية نظرية جديدة وبلورة مفهوم العقلانية الذي تتطلبه. ولكن هذا لايعني التخلي النهائي عن نظام الفكر الارخميسي، بل يعني ان هذه الاشكالية الجديدة ذاتها لن تتحدد معالمها الا داخل الاطار الارخميسي، من حيث انه يشكل الشرط النظري الجوهرى لتجاوز الفيزياء الكيفية. كيف سيتغلب اذن غاليليو على خطأه ؟ بدون الدخول في تفاصيل قد تطول، يمكن القول بان انشداده المتواصل الى التجانس الكبير الموجود بين الحركة والزمان هو الذي انتهى به الى تصور ان حركة متسارعة بانتظام هي حركة تنضاف التزايدات المتساوية للسرعة خلالها الى ازمة متساوية الى الحد الذي تصير فيه السرعة متناسبة مع الزمن الذي يستغرقه السقوط وليس مع المسافة المكانية التي يتم قطعها. من هذا المبدأ الذي مثل الفرق الاساسي في حركة السقوط يستنتج غاليليو القوانين التي تصف الحركة المتسارعة. فتفسير القوانين ليس يعني اذن البحث عن اسبابها، ولكن يعني اكتشاف القانون - المبدأ الذي يسمح باستنتاجها، من حيث انه يشكل ماهية الظاهرة المدروسة.

ولكن اذا كان غاليليو قد استطاع ان يصوغ قانون سقوط الاجسام، فانه لم يتمكن من صياغة قانون القصور الذاتي. لماذا ؟ لان فيزيائه هي اساسا فيزياء الاجسام التي تسقط. ومن حيث انها كذلك، فهي تضع حدا بين الهندسة والفيزياء، الشيء الذي يؤدي الى الحؤول، بالنتيجة، دون متابعة ارجاع الواقعي الى الهندسي الى اقصى مداه.

ان الاجسام الفيزيائية هي بالاساس اجسام هندسية، ولكنها تتضمن ثقلا معيناً يجعلها قابلة لنوع محدد من الحركة التي يمكن تصورها كحركة ذاتية القصور. وهذا ماسيفكره ديكارت مثلاً، لان هذه الحركة هي حركة

نقطة تولد خطأ وحركة خط يولد مساحة معينة، وبذلك فالحركة ليست مرتبطة بثقل الاجسام. ولما كان تفكير ديكارت للحركة يتم داخل المكان الهندسي الاقليدي، بما هو مكان متجانس لامتناهي، فان مبدأ القصور الذاتي ليس سوى التعبير عن الحركة في هذا المكان. ولكن حتى عند ديكارت، كما سنرى فيما بعد، فان صياغة هذا المبدأ لم تفض به الى تفكيره بشكل كاف. ويتجلى ذلك في كون ان ديكارت، في الوقت الذي يصوغ فيه مبدأ القصور الذاتي، فانه يحرم نفسه من الوسيلة الاساسية لتفكيره، أي رفضه للفراغ، على الرغم من ان الحركة المستقيمة المنتظمة لا يمكن ان تحدث مطلقا الا داخل هذا الوسط.



لقد بينت التحليلات السابقة كيف ان الفيزياء الغاليلية كرسست التقويض النهائي للفيزياء الكيفية المباشرة التي تخترقها فكرة عن الطبيعة كقوة تنمو وتكتمل. وحلت المعادلة الرياضية محل الماهية التي تتحقق، تلك المعادلة التي بفضلها تلاشت نهائيا الطبيعة الحسية العينية. ان هذا العمل الضخم هو الذي تمهجه الديكارتية فلسفيا وترقى به الى درجة التركيب الميتافيزيقي الصارم. أي ان ديكارت حول مكتشفات الفيزياء العلمية والاثار الحاسمة التي نتجت عنها على مستوى النظرة الجديدة للعالم، ومن ثم على مستوى البنيات الداخلية للفكر الاوروبي ذاته، الى فلسفة ميكانيكية كونية اراد لها ان تكون الوعي النظري الشامل الذي يعكس، منهجا ورؤية، مجمل التغيرات التي حدثت. بيد ان فهم هذا المشروع في ابعاده المعرفية وغايته الميتافيزيقية، وتبعاً لذلك في مضامينه الايديولوجية، يقتضي بدءا التعرف على نوعية التوجه الفكري الذي اسسه ديكارت وقياس دلالاته بالنسبة للمشروع الفلسفي لديه ككل.



يلاحظ ليون برنشفيك في مقال له عن «افلاطون وديكارت»⁽¹¹⁾ بان ديكارت الذي نعرفه أي كاتب «المقال في المنهج»، لم يصبح ديكارتيًا بالفعل

الا حينما استعاد المشروع الفلسفي الافلاطوني، لان لحظة هذه الاستعادة هي ذاتها لحظة بداية الحضارة الغربية الحديثة في توجهاتها الفكرية المتميزة. و يضيف بانه ينبغي الا نفهم من ذلك بان ديكارت قد ترجم فقط الى لغة القرن السابع عشر ما كان افلاطون قد فكر فيه منذ عشرين قرنا من الزمن. وإنما تعني مسألة تلك الاستعادة تحقيق المعنى الذي حملته الاطروحات الاساسية ل «الجمهورية» و «طيمائوس»، تلك التي اهتم ارسطو اهتماما بالغاً بتنفيذها في جوانب كثيرة من كتابه في «الميتافيزيقا». ومن بين هذه الاطروحات التي شكلت موضوع الدحض الارسطي يبرز الاصرار الافلاطوني على اولوية الرياضيات لكونها تمثل نموذج المعرفة الايجابية، الشيء الذي يقود برنشفيك الى القول : «والحق ان ديكارت الفيلسوف (...) يعود ليخلف افلاطون الفيلسوف. غير ان الشيء الذي يجعل من هذه الاستعادة الناجحة مسألة ممكنة هو ان ديكارت الرياضي / الفيزيائي عرف كيف يحل، عن طريق تقدم معرفة ايجابية، المشكلات التي لم يكن لافلاطون سوى ان يطرحها في «الجمهورية» و «طيمائوس» والتي لم يقدم عنها تابعوه الا اجوبة لفظية ووهمية كليا»⁽¹²⁾. لذلك، فان نفي الاطروحة الارسطية حول استحالة تطبيق الرياضيات على المحسوس يتخذ عند ديكارت معنى العودة الى الاطروحة الافلاطونية. وتتمثل هذه العودة اساسا في ان الشرط الاول والضروري لقيام معرفة علمية بالطبيعة هو وضع حد للجداول العقيم حول التعارض بين القوة والفعل واعتبار الحركة المحلية فقط كما تعطى في المكان الهندسي ابتداء من نقطة انطلاقها الى نقطة نهايتها.

ويعتبر كويري من جهته بان ديكارت هو الذي يحقق الافلاطونية، أي مابقي فيها مجرد مشرع اولي لم يتمكن من التعبير عن نفسه الا بكيفية ميشولوجية. غير ان الامر ليس بمثل هذه البساطة، لان التمكن من انجاز الافلاطونية استلزم بطريقة لا يمكن توقعها ازالة العوائق التي حالت دون بلوغ سبل تحقيقه. ولقد كانت ازالة تلك العوائق غالبا ما تتم بتفاديها، لانه لم تكن هناك وسيلة اخرى، حسب كويري، غير سلك طرق اخرى لم تعد افلاطونية في شيء. وهذا يعني ان تحقيق الافلاطونية تطلب بالضرورة نبذها نهائيا. لقد ضاع شيء ما من افلاطون الى انجازه الديكارتية، شيء كان لابد

من ان يضع لانه هو الذي منع الافلاطونية، جوهريا، من ان تتحقق مباشرة. ومع ذلك، فان هذا الشيء ليس عبارة عن خطأ لا يترك فقدانه أي اثر يذكر، بل ان فقدانه هو الذي اسس الفكر الغربي الحديث : ان هذا الشيء يتمثل، فيما يرى كوبري، في ان مذهبها في العلم لا يمكنه ابدا ان ينبثق في العصر الكلاسيكي من التفكير المجرد في الفضيلة او القيمة⁽¹³⁾.

ولكن ما الذي منع الافلاطونية من تحقيق مشروعها لاقامة فيزياء رياضية؟ انه التطابق بين الوجود والقيم، بحيث ان بلورة مثل تلك الفيزياء كانت تتطلب التخلي عن تفكير الانطولوجي كنظام قيمى. ان هذا التطابق هو الذي يؤسس قاعدة نظام العالم في التفكير اليوناني القديم كله، والافلاطوني منه على وجه الخصوص. ولذلك، فان بناء فيزياء رياضية لايتأتى الا بتفكير العلم من منظور الهندسة الاقليدية. ان مقارنة العالم بادراك بنيته الهندسية جعل الفكر الاوروبي الحديث، الذي شكلت الديكارتية لحظة انطلاقه الاساسية، يفقد بصفة نهائية كل معنى قيمى للوجود. وهذا ما انطوى عليه بالذات التفكير الفلسفي عند ديكارت، عندما انصرف عن فهم العالم بشكل قيمى. ومع ذلك، فان هذا الانصراف لم يكن تاما ولا كاملا، اذ سرعان ما استعيد الميتافيزيقيا الديكارتية، ومن منظورها الخاص، انتاج شكل اخر من التطابق بين الوجود والقيم.

«لقد تم الانتهاء من طبع كتاب «الخطاب في المنهج من اجل حسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم» يوم 8 يونيو من سنة 1637 بليد عند جان مبيير (...). والحقيقية ان القراء الاوائل للكتاب لم يتوقفوا كثيرا عند هذا الخطاب التمهيدى، وانما انصرفوا بالخصوص الى الدراسات الثلاثة التي تلت: المبحث في انكسار الضوء، والشهاب، والهندسة (...). ومنذ ذلك الوقت، تحول الاهتمام ولم يعد للمحاولات الثلاثة اليوم الا قيمة تاريخية، لان العلم تجاوز منذ زمن بعيد تصورات ديكارت. وعلى عكس ذلك، فان الخطاب في المنهج يظهر اكثر فاكثرا، ويقدر ما يعي الفكر الحديث ذاته، على انه التعريف الذي لايزال مغلفا، ولكن الدقيق في محتواه الضمنى، للدور الحقيقى وللوسائل الواقعية للفلسفة»⁽¹⁴⁾. بهذا المعنى يبرز الدور التاريخي الحاسم الذي لعبه «المقال» في صياغة اشكالية فلسفية جديدة،

اتخذت في طابعها العام شكل تحول فكري عميق نتج عنه قيام طريقة مختلفة جذريا في التفكير وانعكس فيها العالم بصورة لاعهد للفعل الفلسفي بها.

لقد شكل « المقال » في الاصل مع الدراسات العلمية الثلاثة الذي ذكرنا كتابا واحدا لا يمكن قراءة قسم منه دون قراءة القسم الاخر. لان قواعد المنهج التي يتحدث عنها المقال صيغت كمقدمة للدراسات العلمية حول انكسار الضوء والشهاب وطبيعة الهندسة. لذلك لا ينبغي اعتبارها كنقطة البداية في التفكير الفلسفي عند ديكارت، بل هي تشكل نتيجة لابحاثه العلمية. فالمقال ليس خطابا عقليا مجردا حول منهج كوني قابل للتطبيق على كل شيء قائم او ممكن القيام في كل زمان ومكان. ولكنه محاولة فكرية، جريئة ما في ذلك شك، لتكوين المبادئ والقواعد التي قامت عليها ابحاث ديكارت العلمية. انه خطاب يصوغ بشكل مكثف جدا ويتركز شديد مجموع اليات ما اعتقد ديكارت انها تشكل منهج العقل في بحثه عن « الحقيقية في العلوم ». فالمقال، بهذا المعنى، يتحدث عن عقل محدد هو العقل العلمي كما اختبره ديكارت الرياضي والفيزيائي. ومن ثم، فان المنهج الذي هو المقال لا ينفصل عن اشكالية البحث الذي طبق فيه⁽¹⁵⁾ والذي ابان فيه عن خصوصية النظرية وفعاليتها التفسيرية ؛ شريطة ان تتمكن، بطبيعة الحال، من اعتبار ابحاث ديكارت ابحاثا علمية دقيقة بالمعنى المتداول اليوم. غير ان « المقال في المنهج » هو ايضا كتاب فلسفي، ولقد اعتبره التقليد الفلسفي الكلاسيكي دوما كتابا في الفلسفة، بل الكتاب الذي دشن الى جانب « التأملات الميتافيزيقية » مرحلة جديدة واصيلة في تاريخ الثقافة الفلسفية الغربية.

ولكن هل معنى هذا ان « المقال » يتجاوز تقنين نتائج الدراسة العلمية الى انتاج فلسفة متكاملة فقدت كل صلة بالهدف الذي وضع من اجله ؟ هل معنى ذلك ان ديكارت كان وظل دوما الفيلسوف الذي، ايماننا منه باهمية العقل في كل عملية معرفية، حصر مهمته في مساءلة هذا العقل عن امكاناته الذاتية في قيادة الفكر الانساني في شتى المجالات التي يبحث فيها عن حقيقة الاشياء، ومن ثم فهو قد بنى فلسفة قبلية للعقل لاصلة لها مباشرة بالبحث الطبيعي، وانما قد انشا ما يسميه الوضعيون بـ « استيمولوجية

داخلية»، أي تلك التي يستخرجها العالم نفسه من داخل حقل ممارسته العلمية والتي تدعي بوعي تفكير اسس تلك الممارسة لصلتها الوطيدة بقضايا العلم في سيرورة تطوره ؟ ام نعتبره فيلسوفا للعلم يفكر في مشكلات العلم من خارجه، أي من داخل نظام اكسيومي لفلسفة تجد هدفها في ذاتها وموضوعها في «العلم»، الفيزياء الرياضية هنا ؟ وبصيغة اخرى، ماهو وضع «المقال في المنهج» ؟

يرى الكسندر كويري بأن المقال يتقدم كجواب عن هذا السؤال : بما ان تمثلنا للعالم هو كما تعرضه الابحاث العلمية المرفقة بالمقال، فكيف يجب ان يكون فكرنا حتى يصير ذلك التمثل ممكنا ؟ واضح من صيغة هذا الطرح ان الامر يتعلق باقامة معالم تفكير جديد مخالف جذريا للتفكير المدرسي القديم، تفكير املته بالضرورة التغييرات الحاسمة التي نتجت عن الثورة العلمية الغاليلية. والمقال الذي يراقب اثار هذه التغييرات هو نفسه الذي يعمل على تحويل نتائجها نحو بناء الفلسفة التي تمنح لنفسها السلطة المطلقة في تحديد الاسس الجوهرية للذات المفكرة التي تنتج العلم. ولكن بين هذا الهدف الضمني وكيفية تحقيقه هناك طريق طويل سنعمل على ابراز وتتبع محطاته الرئيسية الاساسية.

في نظام الفلسفة الديكارتية

في العنوان الفرعي لكتاب «المقال في المنهج» يظهر الهم المنهجي لدى ديكارت. فهو يريد تحديد المنهج العام الذي يجب ان سير عليه العقل من اجل الوصول الى الحقيقة واليقين في العلوم. لذلك، فهو يزعم ان محاولاته العلمية هي محاولات في المنهج قبل ان تكون ابحاثا علمية صرفة. وهو لا يرفقها بالمقال الا لتقديم البرهان على الخصوبة الاستكشافية للمنهج الذي يتصوره. ومعنى ذلك ان المنهج عنده سابق على أي بحث. او بتعبير اخر، ان المنهج يعمم عمليات الفكر في بعض المجالات التي يفكر فيها دون استباق الحكم عن مداه النهائي واسسه الاولى التي يبنى عليها. ولكن هذا مجرد زعم، لان هناك سببا اخر يكمن وراء الوضع الخاص للمقال ضمن المحتوى العام للكتاب.

إن ديكارت لا يعرض المنهج بشكل مجرد، أي بصرف النظر كليا عما يمكن تفكيره بواسطة هذا المنهج وحسب، ولكنه يضمّنه بعدا آخر يهدم فكرة التجرد هذه من أساسها، وبالتالي يمنح للمقال وضعه المتميز. وهذا السبب هو أن ديكارت يعرض منهجه في الوقت نفسه الذي يبسط فيه تاريخا مجملا لتطوره الفكري : فالمنهج هو الذي مكّنه من معرفة الحقيقية كما تشهد على ذلك المحاولات العلمية، ولكن قبل أن يصل إلى تلك الحقيقة، كان يلزمه التحرر من الخطأ، والمنهج شكل على هذا المستوى أيضا الطريقة الأمثل. وهكذا يلعب المنهج دورا مزدوجا، فهو الطريقة التي باتباعها تحرر ديكارت من كل ما كان يحمله من أخطاء سابقة. وهو كذلك الطريقة التي مكّنته، عندما انجزت مهمة التحرر تلك، من الوصول إلى بعض الحقائق العلمية. ومن ثم، فإن للمنهج، منذ البداية، معنى ميتافيزيقيا واضحا، محددًا : أنه السبيل الذي يقود إلى التحرير. فالتخلص من الخطأ كيفما كان شكله ومضمونه يعني، في تصور ديكارت، تحرير العقل من كل القيود التي كانت تكبله في السابق، أي مجمل الفكر السكولائي بمحتوياته المنطقية والفلسفية والعلمية. . . فحالة التعليم السكولائي في بداية القرن 17 هي التي يحيل عليها القسم الأول من «المقال» حيث يعي ديكارت أن عليه أن يبرر قطيعته النهائية مع التقليد. لذلك، وهو يحكي «تاريخ فكره» يقوم بنقد شامل وبلغه معتدلة جدا للتربية التي تلقاها والتي كان كل شيء فيها يلقي كحقيقة إلا الحقيقة ذاتها. فمن هذه التربية التي كانت تتمحور حول تعاظم الخضوع الصارم للمعتقد الفلسفي والتأمل اللاهوتي الخالص، حرر مونتيني ديكارت.

إن عزم ديكارت على الابتداء بتحرير العقل يلتقي في أساسه بنفس العمل التحريري الذي سبقه إليه ميشال دو مونتيني⁽¹⁶⁾. لذلك شكل هذا الأخير بالنسبة إليه المعلمة البارزة على طريق انجاز هذا الهدف الأول. فعند مونتيني وجد ديكارت الوسيلة الأساسية لهذا الانجاز وهي «الشك»، إلى درجة أن صياغة المقال نفسها إنما تدين بالشيء الكثير إلى تعاليم الشك المونتيني. فالمقال ينقل جملا، بل وفقرات كاملة من «محاولات» (Essais) مونتيني دون أن يشير إلى مصدرها.

وهذا ما يشهد على الهيمنة الساحرة التي مارسها مونتيني على الشباب الفرنسي في ذلك الزمان كما يبين ايتيان جلسون في تعليقه الضخم والشيق على نص «المقال»⁽¹⁷⁾. فبدل ان يبحث ديكارت عن حد وسط بين طرفي الخيار المتقادم، فانه يضىء، على ضوء حقيقة لم يتمكن هذا الخيار من المسك بها، تفاهة الخيار ذاته. انه يترك الانطولوجيا الوهمية للمشائين والتجريبية العقيمة للشكاك، ويدخل شيئاً ثالثاً لاعهد لهذه او تلك به : الفيلسوف الذي تعود، من خلال الممارسة الرياضية، على التغدي على الحقائق وعلى عدم الاكتفاء بالعلل الواهية. وعليه، فان الخروج عن الاستسلام لمربيه اتخد لدى ديكارت معنى الانتقال بالانسانية من عهد الطفولة الى عهد الرشد، وذلك بمنحها منهجاً قادراً على ضمان التمييز الواضح بين الصواب والخطأ.

وبناء عليه، فليس ثمة سوى موقفاً واحداً يمكن اعتباره عاقلاً وهو التخلي الكلي عن كل ماتعلمناه عن طريق شواهد الحس او الثقة بالآخر، ومقاومة الانبهار بالخطاب المفاهيمي المجرد الذي ننخدع له، من اجل البحث عن ضمان الحقيقة في اتجاه وحيد يتمثل في وضوح وتمييز التفكير. غير ان الحقيقة التي تنتقل عبر الخطاب لا تكتسب الا عن طريق العلم وحده، لان الذكاء هو من طبيعة رياضية، لامن طبيعة منطقية. هكذا يكون الشك المونتيني قد لعب دوره الحاسم في توجيه ديكارت الى تكوين مشروعه في النهوض بالعقل من اجل الاضطلاع بمهمة البحث عن الحقيقة.

إلا ان النجاح في تحقيق هذا المشروع تطلب عند ديكارت استعادة العمل المونتيني وتجاوزه الى اقصى حدوده الممكنة. ذلك ان مونتيني الذي استخدم الشك بشكل عارم لم يستطع مع ذلك ان يصل الى اكتشاف حقيقة موضوعية. فهذا الفشل هو الذي يدعى ديكارت انه قد حوله الى نجاح باهر. يقول كوبري بهذا الصدد : « ان العمل الهدام والمحرر الذي قام به مونتيني - الصراع ضد «المعتقدات الباطلة» و «الظنون» و «المسبقات» والعقلانية السكولائية المريضة - هو الذي يتابعه ديكارت ويمضي به الى نهايته. فالشك الذي تحول الى منهج واستند على يقين الحقيقة المكتسبة يصير بين يديه محكاً للحقيقة واداة للنقد قوية ووسيلة اساسية للتمييز بين

الصواب والخطأ. انه القلب السقراطي⁽¹⁸⁾. ويرى جيرار جورلاند انه بإمكاننا ان نفهم الان بعمق كيف ان ديكارت استطاع ان يحقق الافلاطونية واتباع أي منعرجات : لقد كان مونتيني بالنسبة اليه ماكان سقراط بالنسبة لافلاطون، فمنهج الشك هنا استبدل منهج الجدل.

ان تحرير العقل بواسطة الشك كما يمثل في المشروع الفلسفي الديكارتي ينطوي اولا على تخليصه من التيه الذي ضل فيه، أي الرجوع به من المجالات الغريبة عنه الى ذاته. وفكرة التحرير هذه ليست فكرة جديدة، بل ان لها تاريخ طويل، غير ان لاحد قبل ديكارت حتى مونتيني نفسه، قد استطاع ان يجعل منها برنامج عمل. لقد تلقينا افكارنا وكونا احكامنا على الاشياء خارج عقولنا، في استعجال اهوائنا وسلطة الذين اضطلعوا بمهمة تربيتنا وتعليمنا. ولكن ياتي زمن يجب علينا فيه ان نعيد النظر في كل شيء. واذا كان الشك هو وسيلتنا في ذلك، فانه يتعين على هذا المستوى كمحاولة جذرية لاعادة الابتداء من جديد. ان الاسس التي يقوم عليها فكرنا يجب اعادة بنائها من جديد. ولكن قبل ذلك، ينبغي ان نعمل على تفكيكها، لان افكارنا ومعتقداتنا لا تتوفر في ذاتها على اية قيمة خاصة بها، عدا تلك التي تمنحها لها سلطة التقاليد والتعليم السائد. لذا، فان تفكيكها والنظر فيها بعمق من شأنه ان يعيد بنائها بالصورة التي تجعلنا لانعتبرها الا من حيث قيمة الحقيقية التي تنطوي عليها. وتلك هي عملية الشك : امتحان للحقيقة. فكل فكرة يمكننا ان نشك فيها هي فكرة غامضة، ومن حيث انها يمكن ان نخذعنا، فانه يجب اعتبارها خاطئة من الاساس.

وبالمقابل، فان كل فكرة يمكن ان تصمد امام الشك فهي فكرة واضحة يمكن اعتبارها فكرة حقيقية. وبالتالي، فان الشك يقيم تمييزا جوهريا بين الافكار الواضحة : أي الحقيقية التي تقاومه، والافكار التي ليست كذلك. على ان هذه الافكار الحقيقية لايمكن ان تجد اصولا لها الا في ذواتنا، أي في عقولنا، وتلك هي الافكار الرياضية وفكرة الله. ولكن ماهي هذه الحقيقة التي يمكن الشك العقل من بلوغها ؟ انها اولا وبالاساس الحقيقة الرياضية، بمعنى وحدة الفكر الرياضي كما تتجلى في مجالاته المختلفة كالحساب والهندسة. . . لان ابراز هذه الوحدة هو الذي يمكن من ادراك ماهية العقل

نفسه الذي يفكر في كل شيء حوله. والامر هنا لا يتعلق بتعميم التقنيات الرياضية على ميادين اخرى مختلفة عنها، ولا تبسيط اساليب الاستدلال الرياضي الى دراسة موضوعات لا تمت الى الموضوعات الرياضية بصلة، وانما يتعلق الامر بالبحث في الافكار الرياضية عن تلك التي تقاوم الشك، أي تلك التي تحمل طابع العقل وحده. فطالما اننا لم ندرك ما يشكل يقينية الافكار الرياضية والذي ينعدم وجوده تماما بالنسبة لكل نوع آخر من الافكار، فان محاولتنا لتطبيق انماط استدلالاتها على أي ميدان اخر سوف لن تنتج الا الفشل الذريع. لذلك يتعين بالاساس اكتشاف ماهية الفكر الرياضي في ذاته. ومعنى اخر، فان المسالة هنا هي مسالة استيعاب «العملية التوحيدية» للعقل، تلك التي جعلت من الرياضيات علما واحدا تجاوز حالة تنافر ميادينه المختلفة، وهذا بالذات ما قام به ديكارت نفسه حين طبق الجبر على الهندسة والحساب وانتج ما عرف فيما بعد في تاريخ الرياضيات بـ «الهندسة التحليلية». ويعني هذا في العمق ان قراءة «المقال في المنهج» لا يمكن ان تكون قراءة فاعلة لخطاب فلسفي بمعزل عن الدراسة في الهندسة التي تاتي بعده مباشرة. واذن، فان قواعد المنهج الاربعة⁽¹⁹⁾ لا تقوم الا بتلخيص وصياغة بسيطة واضحة لعمليات الفكر التي قادت ديكارت الى انتاج الهندسة التحليلية من حيث انها تمثل وحدة الفكر الرياضي كما تصورها. هكذا انتقلت الرياضيات مع ديكارت من علم للمقياس الى علم للنظام، نظام للانتاج ينشأ فيه العقل موضوعاته بواسطة عملياته الاساسية، الشيء الذي نتج عنه ما يمكن تسميته بـ «المثالية الرياضية» عنده. لهذا نفهم كيف ان الافكار الرياضية تقاوم الشك لان العقل فيها يتعرف على نفسه بتعرفه على مناهجه الخاصة. إن الرياضة اذن هي نظام العقل، وهذا النظام هو الذي امسى من الممكن تعميمه على مستوى منهج كوني لانه لم يعد يتوقف على موضوعات بعينها. ان هذا الموقف الجديد، بالنظر الى كل متاهات المنطق السكولائي⁽²⁰⁾، هو الذي يعيه ديكارت بعمق شديد في «المقال» حين يضع قواعد المنهج. فكونية المنهج ترجع الى كون انه من الممكن لنا ان نتخيل بان كل الاشياء التي يتناولها البشر تستتبع بعضها البعض كما يحصل ذلك عند الرياضيين. يقول ديكارت : «ان هذه السلسلة الطويلة من الاستدلالات،

البسيطة والسهلة، التي تعود المهندسون على استعمالها من اجل الوصول الى تحليلاتهم الاكثر صعوبة، منحني الفرصة لان اتخيل ان كل الاشياء التي يمكن أن تطالها معرفة الناس تستيع بعضها البعض بنفس الطريقة. وانه شريطة الامساك فقط عن قبول ايا منها على انه حقيقي اذا لم يكن كذلك، والاصرار دائما على النظام الذي يجب لاستتاج بعضها من البعض الاخر، فانه ليس هناك فيها ماهو ابعد لا يمكننا في النهاية ان نصل اليه، ولا ماهو مختلف لانستطيع ان نكتشفه»⁽²¹⁾.

الا انه لكي يترجم هذا التخيل الى واقع طبيعي، فانه يجب قبل البدء في الدراسة الفيزيائية بالمعنى الدقيق، امتلاك المجال الرياضي الذي يمارس فيه الفكر، المتحرر من كل المسبقات، البحث المجرد من كل غرض عن الحقيقة. وهكذا، تكون الأفكار الرياضية لا تأتي إلى العقل من خارجه، من الحس أو من التقليد، ولكن تأتي من داخله كـ «بذور لكل علم». والعقل ليس فارغا تأتي الخيلة لتملأه، ولكنه يحمل في داخله عالما كاملا، أي عالم الحقيقة الرياضية. وواضح، في هذا الاطار، ان في هذه البذور التي سيدعوها ديكارت فيما بعد بـ «الأفكار الفطرية» يمكننا التعرف على اطروحة افلاطون في الماهيات ذات المعقولة الخالصة والمستقلة اطلاقا عن الادراك الحسي ؛ مع فارق اساسي يتمثل في ان هذه الماهيات عند ديكارت تستحيل لديه الى مسلمات ومبادئ للعقل الرياضي. وفي هذا السياق بالذات نفهم كيف يمكن لديكارت تصور علم رياضي بالعالم، «لان الجبر الجديد وتطبيق الجبر على الهندسة، مما يجعلها مستقلة عن الخيلة، وبالتالي تحول المكان الى كيان كامل المعقولة، ان في هذا بالذات يكمن بالنسبة لديكارت نفسه وبالنسبة لمعاصريه والتابعين له - مارلبرانش واسبنوازا - وحتى بالنسبة لنا نحن، اكبر فتحه الفكري ؛ ذلك الذي جعل تكوين فيزياء نظرية شيئا ممكنا، والذي يمكن ديكارت من التصدي الناجح لانتقادات ارسطو وتجاوز العائق الذي وفق عنده افلاطون»⁽²²⁾.

وهكذا فبتحويل المكان من شيء حسي الى شيء مجرد عقلي، استطاع ديكارت ان يتج تصور عن الحركة وتصوره عن اللامتناهي. ان العالم الذي يدرسه ديكارت لم يعد هو عالم الحس، الغني بكيفياته والوانه واشكاله،

وانما اصبح هو عالم الهندسة المحضة، عالم رياضي منتظم بشكل صارم تمنحنا افكارنا «التميزة» عنه معرفة يقينية به. على ان العالم المتصور على هذا النحو لا يحتوي الا على المادة والحركة : فبما ان المادة شيء مطابق تماما للمكان او الامتداد، فان العالم لا يحتوي الا على الامتداد والحركة. ومن ثم، فان الحركة لا يمكن ان تكون قابلة للتفكير الا داخل المكان الهندسي، لانها لا يمكن ان تفكر الا هندسيا. ولما كانت الحركة الهندسية هي حركة بالهندسة الجبرية، فانها تشكل مبدءا للنظام، لا النظام التراتبي كما هو الامر لدى ارسطو، ولكن نظاما للنتاج. ولعله من الواضح ان الامر هنا انما يتعلق بقلب جذري لمفهوم الحركة، حيث غدت هي التي تخلق نظام العالم. وهذا بالذات هو ما يفكره ديكارت عندما يكتب في هذا النص الاستمولوجي البالغ الاهمية قائلا : «ان الفلاسفة يعترفون بان طبيعة الحركة ليست معروفة لديهم الا قليلا، ولكي يجعلوا منها شيئا معقولا بكيفية ما، فانهم لم يستطيعوا بعد ان يفسروها الا بهذه الكلمات : الحركة هي فعل كائن بالقوة من حيث انه بالقوة. وهي كلمات غامضة جدا بالنسبة لي الى الحد الذي اجدني فيه مضطرا لتركها كما هي في لغتها، لانه لا يمكنني ان اؤولها. ولكن، على العكس من ذلك، فان طبيعة الحركة التي اريد ان اتحدث عنها هنا هي شيء بسيط للغاية، حتى ان الرياضيين انفسهم، اولئك الذين عكفوا، من بين كل الناس، على تصور الاشياء التي درسوها بشكل متميز جدا، حكموا عليها بانها اكثر بساطة واكثر معقولة من طبيعة مساحاتهم وخطوطهم وذلك ما يبدو من تفسيرهم للخط بحركة نقطة وللمساحة بحركة خط»⁽²³⁾. ان تعريف الحركة بالشكل الذي يورده ديكارت في هذا النص لم يعد امرا واضحا، أي لم يعد قابلا للتفكير مطلقا. لماذا ؟ لان هناك فكرا اخر تمثل اثره الحاسم في تحويل الحركة من مفهومها الارسطي الى تصور مستحيل القيام بالنسبة له، هذا الفكر هو الفكر الرياضي، الهندسي الجبري. لقد استعصى على ديكارت فهم الحركة، كما يقول، لانه يفكر بطريقة رياضية. وماذا نجد في هذا الفكر الرياضي ؟ موضوعات هندسية : النقطة، الخط، المساحة، والعمليات العقلية التي تولدها، لذلك وجب الكلام عن الحركة بلغة الرياضيين ؛ والكلام عنها بهذه اللغة معناه في العمق وضع تعريف

واضح دقيق للمفهوم، أي جعله قابلا للتفكير بتميز. في هذا السياق العام تمكن ديكارت من وضع تصوره العلمي عن الحركة المنتظمة وانتج بالتالي قانون القصور الذاتي.

ولكن ماهي طبيعة الاسس التي يستند اليها هذا التصور ؟



ينقلنا الجواب عن هذا السؤال الى عمق التوجه الفلسفي الذي يصدر عنه ديكارت في محاولة تفكيره للعالم بالشكل الذي بينه التحليل السابق. كيف ؟ ان ديكارت يقيم قانون القصور الذاتي وحفظ الحركة على الثبات الالهي المطلق. فالعالم عنده لم يعد رمزا لله، بمعنى ان كل الاشياء التي خلقها لا ترمز اليه وهو لا يعبر عن نفسه فيها. اما الصفة الوحيدة التي يكشف لنا عنها الخلق فهي ثباته المطلق. ومن ثم، فلا يوجد أي تماثل بين الله والعالم، باستثناء النفس التي هي روح محض تتحدد ماهيته في التفكير الخالص الذي يكون الروح قادرا بواسطته على ادراك فكرة الله من حيث انه لا متناهي. لقد خلق الله العالم بارادة محضة، وحتى اذا كانت له اسباب خاصة لخلقه، فان تلك الاسباب لا يعرفها الا هو وحده، أما الإنسان فليس في مقدوره أبدا أن يكون عنها أية فكرة واضحة. لذلك، فإن أية محاولة لاكتشاف الغايات البعيدة من الخلق لا يمكن ان تكون الا فاقدة لكل معنى من الاساس. وعليه فان هذا التصور عن الله هو الذي يؤسس تصور ديكارت عن العالم كمجرد امتداد هندسي تقوم فيه الحركة الرياضية. ان للكون قانونا اساسيا هو قانون الثبات والاستمرار، وان ما خلقه الله يحافظ عليه في الوجود وما يوجد يدوم. لذلك، فان المكان لا يتغير وان كمية الحركة التي خلقها الله في العالم تبقى ثابتة. اما الحركة نفسها، فلا علاقة لها بالزمان⁽²⁴⁾، وبالتالي فهي ابعد ما تكون عن أي تصور للتغيير. وبناء على ذلك، فهي مرتبطة بمبادئ الحفظ والاستمرار. ان الحركة عندما تتصور من جهة الوجود على اساس ان الله قد خلق بواسطتها العالم كما هو، ويحافظ عليه في وجوده كما خلقه، لا يمكن ان تفكر الا كحالة وليس كسيرورة تغيير، الشيء الذي يترتب عليه بأن هناك قانونا لهذه الحركة - الحالة هو قانون القصور الذاتي.

واضح مما تقدم ان تصورات ديكارت العلمية تخضع الى اسس ميتافيزيقية هي التي تحدد لها اطار انبنائها النظري و تمدها بالطابع العقلائي الذي صيغت به. فقبل ان تدرك قوانين العالم الفيزيائي في سياق السيورة الخاصة بانتاج المعرفة العلمية التي دشتها اعمال غاليليو، يبحث ديكارت، ومن خارج الفيزياء، عن الدعامات الفلسفية التي تضمن قلبا مشروعية تلك القوانين وصحتها. وهو لا يفعل ذلك من منظور ما يقتضيه اللاهوت القائم وانما بالالتجاء الى مفهوم عن الله هو من تصوره الخاص. قد يختلف هذه الاله، بهذه الدرجة او تلك، عن اله المسيحية او حتى عن اله اللاهوت كما هو الحال عند طوما الاكويني مثلاً⁽²⁵⁾، وهو يختلف عنهما فعلاً، ولكن ليس معنى هذا ان ديكارت يتعد عن الايمان الديني - لان المسألة هنا لاتتعلق بالتمسك بتعاليم الدين او عدم التمسك بها -، وانما يعني ان بلورة موقفه السالف الذكر تطلب وضع اله فلسفي خاص يتوافق مع تلك القوانين، بل لاتكون تلك القوانين قوانين للعالم الطبيعي الا لان هذا العالم الذي تحكمه كما هو موجود هو من صنع هذا الاله بالذات. انه تصور تقتضيه بالضرورة عقلانية ديكارت كما شكلها «المقال» وعبرت عنها «التأملات الميتافيزيقية». وبهذا تنتج الديكارتية، ومن موقع هذا البعد الميتافيزيقي رد الفعل النظري الفلسفي تجاه الممارسة الفيزيائية الناشئة، رد فعل استهدف استبطانها الى بنيات العقل الجديد كما يسهب ديكارت في الحديث عن كونيته وشموليته. وهذا ماتكشف عنه، بوضوح اكبر، الميتافيزيقيا الديكارتية في تفصيلاتها الاساسية.

لقد كان من اثار قيام الفيزياء العلمية ان العالم الجديد لم يعد يحتضن أي مكان للقيم او لله، وان من شان تواصل علمية تريض الواقع ان تصبح القيم الاخلاقية والدينية غير ذات موضوع في قطاعات واسعة من الواقع الطبيعي. ولكن اذ لم يعد لله، وبالتالي لعالم القيم، أي مكان في الكون الامتاهي الذي تصوره المعرفة العلمية الجديدة، فانه لم يعد كذلك واردا ان يبحث عنه في هذا العالم الخارجي، وانما اضحى يجب الاتجاه نحو الداخل، أي الى العقل الذي يفكر العالم، او الى النفس. لذلك فان النفس هي التي ستصبح موضوعاً للتدخل الفلسفي في خصوصيته النوعية مادام ان عالم

الطبيعة لم يعد يكون موضوعا للتأمل الفلسفي كما كان الحال في الماضي، ومع ارسطو بالخصوص. ومن هنا، فإن الميتافيزيقا الديكارتية، وعلى اساس الفهم الذي اسسه ديكارت لنفسه عن العالم الفيزيائي كما صار، ستهتم بالعودة الى النفس، من اجل البحث فيها عما يمكنه ان يضمن التوافق النهائي بين مبادئ العقل وعالم الطبيعة التي تتحدث «لغة الرياضيات». وذلك لهدفين اساسيين يتمثل احدهما في تفكير جديد للمسالة الدينية، بينما يتحدد الثاني في بلورة مسالة الضمان، أي ايجاد الضمانة الاخيرة للحقيقية العلمية.

تخضع الميتافيزيقا الديكارتية اذن لمطلب مزدوج. متطلب ديني لان ديكارت رجل عميق التدين وفيلسوف مؤمن. لهذا فهو لا يكتفي بالايمان الوجداني بالله، بل يذهب الى ضرورة البرهنة على وجوده. غير انه عندما ينظر في التراث السكولائي الخاص بالادلة على وجود الله، فانه لا يجد فيه سوى التراكم الكلامي العقيم. الشيء الذي يضطره، كما يقول، الى اعادة النظر في كل شيء، وبالاخص اعادة النظر في اللاهوت من اجل ملائمة ما بقي فيه قابلا للتفكير مع مستوى ما يحمله العقل من افكار حول العالم الفيزيائي. سيما وان اسهامات ديكارت الفيزيائية نفسها، التي لم تستمد البعض من قيمتها الا من الانخراط ضمن الاطار العام للفيزياء الغاليلية، قد قوضت من الاساس قاعدة الادلة التقليدية على وجود الله، أي التصور التقليدي عن الكون المتراتب والمتناغم. هذا بالاضافة الى ان المنطق الديكارتي قد دمر، من جهته، البنية المنطقية لتلك الادلة التي كانت تقوم كلها على استحالة التدرج اللامتناهي الى الله.

ولكن الميتافيزيقا الديكارتية تخضع الى متطلب اخر، يتمثل في «ضرورة» بناء اسس فلسفية، أنطولوجية، لليقين العلمي. ذلك ان مشكلة الفيزياء الرياضية هي انها تنطوي على مفارقة غريبة : فمن حيث انها علم يقيني، فهي علم نظري قبلي، أي ينشأ العقل في ذاته. ولكن من حيث انها علم بالعالم الطبيعي، فهي تزعم اكتشاف الطبيعة الحقيقية للاشياء والظواهر، فكيف حيثئذ يمكن لما هو قبلي ان ينطبق على ما هو واقعي وطبيعي ؟ ان ديكارت لا يعير ادنى اهتمام الى عالم الحس المشترك بين

الناس ، عالم الكيفيات والاشكال والالوان. . . ، لان عالم الفيزياء هو عالم الامتداد الهندسي المجرد. إلا أنه عندما يكون هذا العالم قد خلقه الله كما هو، أي عالم الظواهر الفيزيائية التي يستطيع العقل بما وضعه الله فيه من افكار رياضية واضحة ومتميزة ان يدرك قوانينها التي تنظمها، فانه ينبغي العمل على مطابقتها مع عالم الانسان، أي عالم المحسوسات، لان الامر لايتعلق عند ديكارت، في نهاية التحليل، الا بهذا العالم وحده. فكيف يتم هذا التطابق؟

يعتبر ديكارت ان كل ما يأتينا عن طريق الإدراك الحسي لا يمكن أن يقود إلا الى الخطأ، لذلك وجب رفضه، وأن كل ما يمكن ان نعرفه حسيًا عن العالم الخارجي يجب التشديد على انه خال من كل حقيقة. اما المعرفة الحقيقية فهي تلك التي تحتم علينا، من اجل معرفة الواقع الابتداء برفض كل مايشير اليه، ومن ثم الرجوع الى انفسنا للبحث في فهمنا عن افكار تكون واضحة عنه. ولكن كيف نكون على يقين، آنثذ، من ان هذه المفاهيم الرياضية التي نفكر من خلالها هي نفسها التي تكون «اللغة» التي نتحدث بها الطبيعة ؟ ما الذي يضمن الانتقال من الفكرة الى الشيء، أي من هذه الافكار الرياضية التي ليست حقيقية الا لانها واضحة ومتميزة، والتي ليست واضحة ومتميزة الا لكونها نتاج للعقل المحض، الى الوجود الواقعي لموضوعها ؟ وبكلمة واحدة، كيف يمكن ان يتوافق فكرنا مع العالم الخارجي ؟ تلك هي المشكلة الكبرى التي تقوم في اساس الميتافيزيقيا الديكارتية والتي قادت اليها بالضرورة الصعوبات التي خلقتها الديكارتية لنفسها عندما انتهت الى ثنائية الرياضة المحضة التي هي جبر، والرياضة الكونية التي هي فيزياء. ان هذه الثنائية لايمكن الا ان تقود الى هذا الاعتراض : كيف يمكن الانتقال من «الامتداد الرياضي» الذي ليس شيئًا اخر غير فكري ذاته الى الجسم الفيزيائي الذي يجب ان يظل خارج فكري ؟ ان مثالية التحليل الجبري الخالص تجازف بموضوعية الفيزياء الرياضية ؛ وبخصوص الرياضة نفسها، فانها لم تعد تملك ضمان يقينها الخاص ابتداء من اللحظة التي تتج فيها البداهة المباشرة للحدس، والفكر الاستدلالي عندما يمتد في الزمن، فانه يصبح لامحالة عرضة للتشكك.

ان يقين وصرامة قوانين الهندسة لا يكفيان للبرهنة على ان العالم الفيزيائي يتطابق فعلا مع هذه القوانين، بل قد يمكن ان يكون هذا العالم غامضا، لاعقلانيا ومستحيل الاختزال الى المجهودات التي يقوم بها العقل من اجل ضبطه في قواعد ومبادئ.

الفيزيكا والمتافيزيكا : في مسألة التأسيس

لابد اذن من ميتافيزيكا تؤسس الفيزياء، ولعل هذا هو مايفضي اليه السؤال المعرفي عند ديكارت : كيف يكون العلم يقينيا ؟ لان الفلسفة، لكي تنشأ، تفترض ان اليقين يحيل لا على صرامة الاستدلال، بل على موضوعيته، وان مفاهيمها يجب ان تتطابق مع شيء خارجي، وان هذا التطابق يمكن من ادراك الحقيقة. وهكذا، فان طرح المسألة بهذا الشكل، انما يضع المثالية على الطريق ؛ ومن ثم، فالفلسفة لامحيد لها عن ان تكون ميتافيزيقيا، أي تأسيسا للعلوم في حقيقتها. كما ان ليس هناك علما بدون ميتافيزيكا أي بدون سند فلسفي يضمن يقينه.



غير ان لهذه المتافيزيقيا معنى مزدوجا : فهي انطولوجيا من جهة، أي «علم» بالواقع، وهي «ابستمولوجيا» من جهة اخرى، أي انها «علم» بالمعرفة. لذلك تسعى الديكارتية الى الاضطلاع بهذه المهمة : اكتشاف الموقع الذي يتم فيه التطابق التام والنهائي بين المعرفة والواقع، حتى اذا تبلورت امكانية استنتاج الفيزياء الرياضية من هذا التطابق، فانه سيفقدو من الواضح الجلي ان هذه الفيزياء هي يقينا علم بالواقع. ولكن كيف يمكن تحديد هذا الموقع ؟ مرة اخرى لا يرى ديكارت بديلا عن منهج الشك الذي يجب ان يعمم على كل مايمكن ان يندرج تحت اسم العلم. وهكذا، فان للشك هنا بعدا اخر، اعمق واغنى من البعد الذي كشف عنه التحليل السابق. ذلك انه، بينما كان الشك، على مستوى اول، يستهدف اختبار مدى صدق وصحة كل المعارف التي تلقيناها عن طريق التربية والتقليد، والذي انتهى الى اعتبار ان كل معارفنا فارغة كليا من كل محتوى حقيقي يمكن ان يطمئن اليه عقلنا الا

ما تبين لهذا العقل انه واضح ومتميز كالأفكار الرياضية، فإن الشك، على هذا المستوى الثاني، يمتد الى الوضوح الرياضي نفسه، بل الى العلم ذاته بما هو كذلك. ان الذي يملئ تعميم الشك هنا ليس هو التماس الطريق القويم الذي ينبغي ان يقود فيه العقل ذاته منهجيا «من اجل الوصول الى الحقيقة الثابتة في العلوم»، كما كان الامر في البداية، وانما الذي يملئ هذا التعميم هو المشكلة التي انتجها منطق التفكير الديكارتي في طبيعة النتائج التي افضت اليها الفيزياء الرياضية بخصوص العالم الطبيعي وعلاقته بالفكر الرياضي. فعن الوعي بحدة بهذه المشكلة وخطورة تهديدها للصرح الفلسفي الذي يريد ديكارت اقامته نتج التوجه الميتافيزيقي للبحث عن الاسس «النهائية» التي يجب ان يقوم عليها العلم، لا العلوم، وبالتالي حل تلك المشكلة. وتأسيسا على ذلك، نفهم جيدا لماذا يستلزم بناء الميتافيزيقيا، أي، في هذا الاطار، مذهباً فلسفياً للعلم، تطبيق الشك على العلم ذاته. فالانحياز التام الى جانب الخطأ في كل شيء ليس له من معنى آخر في هذا السياق سوى تأسيس العلم على قيم فلسفية خارجية عنه تشتغل كضمانات ليقينه وتطابقه مع العالم. ولعله يجدر التأكيد هنا على ان الحديث عن العلم يتم بصيغة المفرد وبشكل مجرد، فلا يتعلق الامر بالفيزياء او بالرياضيات او حتى بمشكلة كيف تنطبق هذه على تلك في في سيرورة انتاج المعرفة العلمية، وانما يتعلق بشيء لا يوجد الا داخل نظام الاكسيوماتيك الفلسفي عند ديكارت، «العلم». فمقولة العلم هذه بالذات هي التي تستوجب الاهتمام ببناء الميتافيزيقا بما هي فلسفة العلم تقول ماهيته. ولما كان العلم، في المنظور الديكارتي، قد تجلّى فعلا في الممارسة الرياضية والفيزيائية، فإن ممارسته باكبر قدر ممكن من الجدية والفعالية تتطلب صهره في الوجود، يقول بيير رايموند: «... من اجل ممارسة النشاط الرياضي او الفيزيائي بشكل جدي، ينبغي اقرار ذات للفكر، والمزج بين المثال الاعلى الالهي والواقع، والايمان بوجوده وصدقه وحقيقته، والتسليم بحرية الاختيار...»⁽²⁶⁾. لامجال اذن للتعاطي الى النشاط العلمي، ايا كان نوعه، دون المرور بمقولات الميتافيزيقيا، ليس لانه لا يمكن التفكير او الاستدلال بدونها، ولا ان ذلك لم يتم بالفعل، ومع ديكارت نفسه، ولكن لان الامر لم يكن يتعلق اساسا الا بالتفكير

والاستدلال بالذات، بصرامة ودقة مافي ذلك شك، ولكن بدون ادنى يقين بان مايفكر فيه عقلنا يطابق شيئا خارجيا.

ان المثالية العلمية التي تقرر بان مايشكل الماهية الموضوعية للواقع، اي الامتداد الهندسي، لا تحتوي الا على مايحويه عقلنا في شكل افكاره الواضحة المتميزة، ان هذه المثالية تجد تبريرها واساسها المطلق في التاكيد الميتافيزيقي الاول عند ديكارت والذي يتمثل في ان اليقين الوحيد، معرفة الوعي بذاته، يتضمن المقياس النهائي والنموذج ذاته للحقيقية ؛ وهو ان «الفكر يفكر». ولكن كيف ثبت ان الانسان هو جوهريا ذاتا مفكرة؟

عن هذا السؤال يقدم «التأمل الأول» من «التأملات الميتافيزيقية» العنصر المنهجي الاول على طريق الجواب، وذلك بتعميم الشك على كل شيء. ولكن هل معنى هذا انه يتوجب علينا ان نفحص معارفنا واحدة واحدة ؟ ان عملا بمثل هذه الشمولية مستحيل يتطلب اكثر من حياة لانجازه، لذلك يكفي ان ينشا لدينا ولو شك بسيط حول شيء ما حتى نشك في كل الاشياء الاخرى. وهذا هو الشرط الاول للشك، يقول ديكارت : « ومن اجل ذلك، فلا حاجة بي الى امتحان كل واحدة منها (الافكار) على حدة، الشيء الذي يشكل عملا لامتناهيا. ولكن بما ان فساد الاسس يتبعه بالضرورة سقوط باقي البناء كله، فاني ستاصدى في المقام الاول الى المبادئ التي كانت تستند اليها كل ارائي القديمة»⁽²⁷⁾. ان امتحان الاشياء لايرجع الى النظر في شكلها او مضمونها او ما تحمله من صحة او خطأ، وانما يذهب الى عمقها، أي الى الاسس نفسها التي تقوم عليها والتي تجعل منها تلك الاشياء كما تعطى لنا. لهذا يشكل النفاذ الى الاسس الشرط الثاني الجوهري للشك : انهدام المبادئ يقود الى انهدام النتائج. فلو عدنا مثلا الى مصدر افكارنا عن الاشياء المحسوسة الذي هو الحواس، لوجدنا ان شهادة الحس تخدعنا احيانا، لذلك يتوجب علينا الاتق ابدًا بالحواس التي خدعتنا مرة : «ان كل ماتلقيته الى الان على اساس انه حقيقي ومضمون، تعلمته من الحواس او بواسطتها. بيد انني اختبرت احيانا ان هذه الحواس كانت خادعة، وانه لمن الخذر الا نطمئن ابدًا وبشكل كلي الى تلك التي خدعتنا مرة»⁽²⁸⁾. ان النقد موجه هنا بالاساس الى ظاهرية العالم الخارجي

ولا ينصب على كون ان هناك عالما ام لا. ولكن حين نقرر بان الحواس تخذعنا، فان هذا لا يمنع الاعتقاد التلقائي من الاعتراض بانه اذا كنا ننخدع لتلك الحواس فيما يرجع الى الاشياء البعيدة عنا، فان هذا لا يبدو انه يمكن ان ينسحب على الاشياء القريبة منا. وعلى هذا الاعتراض يقدم ديكارت حجة الحلم تدعيما لاستمرارية الشك. انا في النوم نشاهد في احلامنا اشياء كثيرة تشبه تلك التي نشاهدها في يقضتنا، ومن ثم فليس باستطاعتنا ان نميز بصورة واضحة مانراه في الحلم عما نراه في اليقظة. وهذا كاف لوحده، حسب الشرط الاول للشك، لجعلنا نشك في مانعتقد انه واقعي وحقيقي : «ولكن عندما افكر في كل ذلك بشكل جدي، فاني اذكر بانني انخدعت في اغلب الاحيان وانا غارق في النوم لمثل هذه الاوهام، وعندما اتوقف عند هذه الفكرة، فاني ارى بكيفية واضحة ان ليس هناك اية دلائل مقنعة ولا اية علامات على قدر معين من اليقين يمكن بواسطتها ان نميز بدقة بين اليقظة والنوم حتى انني اندهشت لذلك، وان ذهولي وصل الى الحد الذي أصبح فيه قادرا على اقناعي بانني نائم»⁽²⁹⁾.

ولكن ماذا يمكن ان نقول عن اشياء العلوم العقلية، الهندسة، الحساب... ؟ هل هي قابلة للشك كما هو الشأن بالنسبة للاشياء الاخرى، أم انها تنفلت، بطبيعتها، من قبضة الشك ؟ يبدو ان اليقينيات الرياضية لا يمكن مطلقا وضعها محل شك. وبالفعل، فمهما اختلفت أحوالي النفسية أو الجسدية، وسواء كنت يقظا أو نائما، فإن إثبات مضافة إلى أربعة لا بد أن تعطي دوما ستة، وأن أضلاع المربع لا يمكنها ان تتعدى أربعة وان الدائرة لا امكان لان تكون مستطيلا... الخ. ولكن، على الرغم من صعوبة الشك في اليقين الرياضي، فان ديكارت يتساءل عن امكانية الشك فيه، وبذلك فهو يدفع بالفكر الى الحد الذي لا يمكنه معه ان يلتجأ الى شيء اخر.

ان الشك الذي يتدخل هنا سينصب على اليقين العقلي، وحجة هذا التدخل تكمن في فرضية «الاله المخادع» (الشك المبالغ فيه Le doute Hyperbolique). لقد تعلمنا عن طريق التربية ان هناك الها قويا، جبارا، خلقنا على الصورة التي نحن عليها الان، ولكن هذا لا يمنع من انه

يجعلني اخطأ في كل مرة اجمع فيها بين اثنين وثلاثة، او عندما اعد اضلاع المربع. غير ان الله كخير مطلق لا يعقل ان يخلقني بحيث انني اخطأ دائما، ولكن هذا لا يتعارض مع ماهيته في ان يسمح لي بالخطأ في بعض الاحيان، وانني لاشك في انه يسمح بذلك.

إلا أن الشك الذي امتد الى اليقين الرياضي يمتد كذلك الى الترابطات المنطقية للتفكير، وبذلك يصبح الشك تاما وكاملا. ومما تجدر الإشارة اليه بهذا الصدد هو ان اليقين الرياضي، على الرغم من انه يفوق اليقين الحسي بكثير من حيث انه يقين عقلي، فهو لا يقنع ديكارت بصورة نهائية. لذلك لامناص من البحث عن يقين اعلى سوف لن يكون الا اليقين الميتافيزيقي. والا فان الفكر يجب ان يتخلى كليا عن المعرفة. ان اليقين الرياضي ذاته، وبالتالي العلم كله، بحاجة جوهرية الى ان يؤسس ميتافيزيقيا، ولعل هذا هو المعنى العميق في رأينا لكتاب «التأملات». الا ان هذا كله لا يكفي، لان الشك في كل شيء لا يمنع من أن نعود باستمرار الى معتقداتنا القديمة، لان ملازماتها لنا لمدة طويلة من الزمن جعلت منها اشياء مألوفة لدينا الى الحد الذي يصعب معه جدا ان نتخلى عنها بهذه السهولة. لذلك لابد من الحرص المتواصل على تذكر كل ماسبق لنا تقديمه على انه يشكل اسباب الشك في كل شيء. ولكي نبقي على قوة هذه الاسباب ونتجنب تكرار استعادتها باستمرار، يتقدم ديكارت بحجة «الشيطان الماكر» على هذا النحو : «سافترض اذن ان هناك، لا الها حقيقيا الذي هو المصدر الاسمي للحقيقة، ولكن شيطانا ماكرا^(*) معين لا يقل مكره وخداعه عن قوته هو الذي استعمل كل دهائه لخداعي. وسافكر في ان السماء والهواء والارض والالوان والاشكال والاصوات وكل الاشياء الخارجية التي نراها ليست الا اوهاما وخدعة يستغلها لكي يباغث سذاجتي. وساعتبر نفسي ان ليس لي يدين ولاعينين ولا لحما ولا دما، وان ليس لي مطلقا اية حواس، ولكن معتقدا بشكل خاطئ انني اتوفر على كل هذه الاشياء ساظل متشبثا باصرار بهذه الفكرة حتى اذا لم يكن باستطاعتي، عن طريق هذه الوسيلة، ان اصل الى معرفة اية حقيقة، فان في مقدوري على الاقل ان اعلق حكمي^(*). لذلك ساوجه انتباهي بعناية الى عدم قبول أي خطأ في معتقداتي واعد فكري

بشكل جيد لكل خدعة تأتي من هذا الماكر الكبير الى حد انه مهما تكن قوته ودهائه، فلن يتمكن ابدا من فرض أي شيء علي⁽³⁰⁾.



ولكن على الرغم من كل هذا الحذر والحيلة، فان ميلنا للرجوع الى افكارنا السابقة على الشك اقوى بكثير من عزمنا على الانخراط بشكل كلي في العالم الجديد الذي قادنا اليه الشك. فليس من السهل ان تضرب صفحا عن كل ماشكل الجوانب الاساسية في شخصيتنا وان نعمل كما لو اننا خلقنا من جديد. لذلك يعتبر ديكارت ان الطريق شاق وطويل، وان التسليح باليقظة الدائمة هو وسيلتنا الوحيدة لمواصلة السير، يقول : « ولكن هذا المشروع شاق ومتعب، وان بعض الكسل يقودني بدون وعي مني في رتابة حياتي العادية. وكالعبد الذي كان يتمتع بحرية خيالية في نومه يخشى ان يستيقظ عندما يبدأ يشك في ان حريته ليست الا حلما، ويتواطأ مع هذه الاوهام الجميلة كي يظل منخدعا لها اطول مدة زمنية ممكنة، كذلك اجدني اعاود الارتقاء بدون شعور مني في احضان افكاري القديمة واتخوف من الاستفاق من هذه الغفوة^(*) خشية الا تكون هذه اليقظة الشاقة التي ستعقب هدوء هذه الراحة، بدل ان تأتيني باشراق نور في معرفة الحقيقية، كافية لاضاءة كل ظلام الصعوبات التي سبقت اثارها⁽³¹⁾ ».



ماهي النتيجة التي يؤدي اليها هذا الشك العارم وهذه المراجعة الشاملة والجذرية لكل افكارنا ومعتقداتنا ؟ واذا كان الشك قد خلع كل يقين او حقيقة عن الاشياء، فهل معنى ذلك انه قد دمر ايضا كلية التفكير ؟ هل يمكن ان يكون الفراغ الفكري فراغا مطلقا بلا حدود ؟ هل من الممكن ان نجد يقينا ما لا يمتد اليه الشك او ان نبرهن يقينيا على ان لاشيء يقيني يوجد في العالم ؟ ان الشك يمتد الى الشك ذاته، أي الى التفكير ذاته في الشك. وهكذا ينتهي ديكارت من النظر في الشك الى ان لاشيء يصمد امام الشك، سوى الشك ذاته ؛ أي بمعنى اخر، كون ان الفكر يفكر كيفما كانت قيمة

الحقيقية التي يحملها من حيث انه كذلك. فان شك معناه اننا نوجد، على الأقل، كموجودات تشك. يقول «التأمل الثاني»: «...» الم اقتنع انا ايضا بانني لا اوجد؟ بالتأكيد لا، فانا موجود بلا شك اذا اقنعت نفسي اواذا فكرت في شيء فقط. ولكن لا ادري، قد يكون هناك مظلل شديد القوة والمكر يستخدم كل مهارته لخداعي دوما. واذن ليس من شك في انني موجود اذا خدعني. فليخدعني ما طاب له ذلك، انه لن يتمكن ابدا من ان يجعلني لاشيء، مادمت افكر بانني شيء. من هنا ينبغي ان اخلص اخيرا، بعد ان فكرت في ذلك جيدا وامعنت النظر بعناية في جميع الاشياء، الى ان هذه القضية، التي يجب اعتبارها ثابتة «انا كائن، انا موجود»، هي قضية صحيحة بالضرورة في كل مرة انطق بها او اتصورها في ذهني⁽³²⁾. على هذا النحو اذن يضع «التأمل الثاني» الحقيقية الاولى او البسيطة، التي هي حقيقة الذات. لا الذات كجسم او مادة او أي شيء اخر، وانما الذات كفكر، أي الحقيقية التي يستقر بفضلها الفكر في الوجود بكيفية اكيدة. ويلخص ديكارت هذه الفكرة بشكل مركز حين يقول في «مختصر التاملات الستة»: «ان الفكر الذي يستعمل حريته الخاصة^(*) يفترض بان كل الاشياء لا توجد ابدا. والذي لديه شك ولو بسيط عن وجودها يعترف مع ذلك بانه من المستحيل اطلاقا الا يوجد هو نفسه»⁽³³⁾. فاستحالة الشك في فعل الشك ذاته تكشف في عن قوة كامنة لم تكن تعي نفسها كذلك. ومن ثم، فان التاكيد الذاتي يمثل الشرط الواقعي للنفي الموضوعي. وهكذا يتبين بان ما يحد الشك يتمثل في البداهة التي تشكلها المعرفة بالوجود. ان هذه البداهة الاولى التي تضع مباشرة نموذج كل بداهة توافق فعليا مستلزمات المنهج: لانها معرفة واضحة ومتميزة. الشيء الذي ينتج عنه ان «الكوجيتو» يتأسس عمليا ومنطقيا بالتجربة وبالفكر، لانه، عند ديكارت، هو تجربة الفكر؛ بالذات والحدس الجوهري الذي يكون فيه العقلاني والواقعي ضرورة وجود. فديكارت لم يجد أي حرج لكونه انطلق من وضع الانا في قلب العالم، الانا الذي اعتبره نقطة ارخميس الثابتة التي ينبغي ان تنهض عليها النفوس.

من هذا اليقين الاول يتقل ديكارت الى اثبات يقين اخر، وهو المتعلق بوجود الله، موضوع «التأمل الثالث». فعبارة «انا اشك» تؤكد على طابع

آخر للذات : أن الذات عندما تشك تكون بذلك ذاتا متناهية، غير كاملة، لان بداهة الذات، المثبتة عن طريق الشك تحمل في طياتها بداهة التناهي الجوهري لتلك الذات. غير ان هذا التناهي لا يمكن فهمه في ذاته، لانه حسب منطق التفكير الديكارتي، يجب تصور الكمال قبل تصور الغير الكامل، والتفكير في الامتناهي قبل الحديث عن المتناهي. وتعبير اخر، فان الذات المتناهية لا يمكنها ان تكون بما هي كذلك الا بافراض كائن لامتناهي تصدر عنه. ومن ثم، فان بداهة «انا موجود» تحت تحديد الكائن المتناهي تحمل معها تحديد الله ككائن لامتناهي.

إن فكري يحمل ضمنا فكرة مزدوجة عن وجودي الناقص بطبيعته من جهة، وعن الكائن الاسمي الذي يتجاوزني من جهة اخرى. فالصورة التي يوجد عليها وجودي الخاص ترتبط ضرورة بشكل في الوجود لا يمكن اطلاقا ارجاعه الى أي شيء يتجاوز قدرتي المتناهية ؛ لانني لا يمكنني ان اكون فكري دون تفكير هذا الشكل الآخر في الوجود الذي ليس باستطاعة فكري ان يفسره ولا ان يفهمه. من هذا المنظور بالذات، ادرك الله في تعاليه وقوته الامتاهيتين. لذلك نفهم بان الادلة على وجود الله لا يمكنها ان تعود عند ديكارت الى العالم الخارجي او الى المبدأ الارسطي / السكولائي في استحالة التسلسل اللانهائي للاسباب، وانما تعود الى الذات المفكرة نفسها. ولعل هذا هو ما يوضحه اتيان جلسون عندما يكتب قائلا : «ان الطريق الذي اتبعه القديس طوما الاكويني كان يتعلق بالانطلاق من أي اثر كيفما كان، شريطة ان يكون حسيا، وتعين الله كسبب له. ولكن ديكارت ينطلق من الفكر. فالكوجيتو يرغمه على البحث داخل الفكر ذاته على الاثر الذي سيصادر وجوده على الله كسبب. وهذا هو ما يعبر عنه (ديكارت) حين يقول بان وجود الله هو اكثر بداهة من وجود العالم الخارجي (. . .) وانه بالتالي لا يمكننا ان ننطلق من العالم الخارجي لاثبات الله»⁽³⁴⁾.

من الكوجيتو اذن يستدل ديكارت على فكرة وجود الله كفكرة واضحة ومتميزة قائمة في فكرنا بشكل فطري. والله لا يمكن ان يكون الا كائنا لامتناهيا، في حين ان العالم هو فقط لامحدود. وبناء عليه، فان فكرة اللاتناهي هذه تلعب في نظام الفلسفة الديكارتية دورا محوريا الى الحد

الذي يمكن معه ان نعتبر بان ليس للديكارتية من قاعدة وحيدة الا هذه الفكرة. وهكذا فان الله لا يمكن ان يتصور إلا ككائن لا متناهي بصورة مطلقة، وان وجوده لا يمكن أن يثبت الا من حيث انه كذلك ؛ بل ان طبيعة الانسان ذاتها - أي طبيعته ككائن متناه مجهز بفكرة عن الله - لا يمكنها ان تعرف الا بامتلاكها لهذه الفكرة. يقول ديكارت : «انني افهم من اسم الله جوهرًا لا متناهيًا، أزليًا، ثابتًا، لا متغيرًا، مستقلًا، عارفًا كل المعرفة، قادرًا كل القدرة، والذي بواسطته اكون انا نفسي وكل الاشياء الاخرى التي توجد (اذا كان صحيحًا ان هناك منها ما يوجد) مخلوقين. والحال ان هذه الامتيازات هي على درجة من العظمة والسمو حتى انني كلما امعنت النظر فيها بعناية اقتنعت بان الفكرة التي لدي عنها لا يمكنها ان تجد اصلاً لها في نفسي وحدها. ومن ثم، فانه يجب بالضرورة ان نستتج من كل ما قلته سابقاً بان الله موجود : لانه حتى وان كانت فكرة الجوهر قائمة في بالنظر الى انني انا نفسي جوهرًا، فانه لن تكون لي، مع ذلك، فكرة جوهر لا متناه، انا الذي اوجد ككائن متناه، اذا لم تكن قد وضعت في من طرف جوهر معين يكون لا متناهيًا بشكل حقيقي (...). وبما انني ارى بوضوح ان هناك قدراً اكبر من الواقعية في الجوهر اللامتناهي منه في الجوهر المتناهي، فانه انطلاقاً من هنا احمل في ذاتي بشكل مسبق فكرة اللامتناهي اكثر مما احمل فكرة المتناهي، أي فكرة الله عن فكرتي انا نفسي^(*) والا، فكيف يمكنني ان اعرف بانني اشك وانني أرغب، أي ان شيئاً ما ينقصني وبانني لست كاملاً بصورة كافية، اذا لم تكن لدي أي فكرة عن كائن اكثر كمالاً مني، والذي بالمقارنة معه بامكاني ان اعرف عيوب طبيعتي؟» (35).

ولكن اذا كان هذا هو عمق الدليل على وجود الله، فان الاستراتيجية الديكارتية تعمل على الاحاطة بفكرة الكمال على مستويات ثلاثة :

- ان فكرة الكمال أولاً ضرورية لانها تكون متضمنة في كل الافكار الاخرى وفي مقدمتها فكرة «الانا» وحدودها. فالبقدر الذي يكون فيه فكري ناقصاً - وهذا هو حال المعرفة - فانه يضمن نفسه بالتعارض مع فكرة الكمال ؛ وبالبقدر الذي يحتوي فيه فكري على كمال ما، فانه يقيم طبيعة الكائن

الكامل بالتشابه. وهكذا تكون فكرة الكمال، في ان واحد، اطارا مرجعيا لكل النواقص ومكانا لكل الكمالات.

- وفكرة الكمال، ثانيا، مستحيلة الاختزال او التنقيص لان لاشيء يمكن ان يكون مقياسا لها. فمن المستحيل استخراجها من المتناهي عن طريق النفي، لان المتناهي هو الذي يخرج من نفي اللامتناهي، وليس العكس. كما انه من المستحيل كذلك استخراجها من العدم لان، حسب ديكارت، لا يمكن استخراج لاشيء من لاشيء، وان مفهوم الوجود الاكثر تعارضا مع اللاوجود يحتوي موضوعيا على كل الكمال الممكن تصوره، حتى ولو لم يكن في استطاعتنا تصور كل مايتضمنه هذا الكائن. ومن المستحيل استخراجها من المتناهي عن طريق الالتقاء والاتصال لان جميع الكمالات المتفرقة لايمكن ان يولد فكرة عدم قابليتها للاتصال.

- وفكرة الكمال، ثالثا، ايجابية : لان اللامتناهي فكرة ايجابية، بل انها اكثر ايجابية من الافكار الايجابية (جلسون). ولان كمال وجودها لايمكن ان يسببه فعل صادر عن اللاوجود ولاعن نفي وجود اقل، وهي بذلك تمتلك ثقلا وجوديا لايمكن ان يعادله وجودي الخاص. ولئن كانت تنتمي الى فكري، فانها مع ذلك تشكل طبيعة غير قابلة للتفسير انطلاقا من طبيعتي ككائن ناقص متناهي. ومن ثم، فهي اكثر الافكار غنى ويقينا وبساطة وعمقا. لذلك فانها تقوم كالمبدا المطلق لكل معرفة صالحة من حيث انها تعبر عن المطلق ذاته الذي هو سبب وجوده وسبب وجود كل شيء. انها تمثل الكائن الكامل بالصورة التي نعرف بها انه لايمكن الا يكون⁽³⁶⁾.

ومن فكرة الله ككمال مطلق، الواضحة المتميزة، يستتج ديكارت بعد ذلك بان الله لايمكن ان يخدعني ابدا لأنه لو فعل ذلك لكان ناقص الكمال، وتلك صفة لا يتوفر عليها إلا كائن ضعيف مثلي. يقول : «إنني أعترف بأنه من المستحيل أن يخدعني... لان في كل خدعة او تضليل نلتقي دائما بنوع من النقص. وعلى الرغم من انه يبدو ان القدرة على الخداع تكون صفة على حدة الذهن او على القوة، فان ارادة الخداع مع ذلك تشهد بدون شك على الضعف او المكر. ومن ثم فان هذا لايمكن ان نجده في الله⁽³⁷⁾. ولكن من اين ياتينا الخطأ ؟ ماهو مصدره ؟

إن الله الذي وهب الإنسان ملكة المعرفة عمل في نفس الوقت على ألا تمتد هذه الملكة إلى تصور ومعرفة كل شيء. فإذا كان الفهم قاصراً على أن يحيط بكل شيء، فذلك لأن الإنسان كائن متناهي، ناقص. لذلك يجب أن أقبل بحدود فهمي لأنها حدود كل فهم إنساني. ويترتب على هذا بأن سبب الخطأ، فيما يرى ديكارت، لا يكمن في الفهم وحده، وأن الإنسان لا يمكنه أن يطلب من الله أن يمنحه فهماً أكثر كمالاً من ذلك الذي وضعه فيه، وبالتالي فإن استحالة تصور كل شيء لا تعني في البداية الوقوع في الخطأ. وكما أن الخطأ لا يكمن في الفهم في ذاته، فإن الخطأ لا يكمن كذلك في الإرادة في حد ذاتها، لأنها تمثل اكتمل شيء في الإنسان. وينتج عن ذلك أن التقاء الإرادة اللامتناهية والفهم المتناهي هو الذي يسبب الخطأ. فكلما تجاوزت إرادتنا ما يسمح فهمنا بمعرفته شكل ذلك مدعاة لوقوعنا في الخطأ. ولكن يبقى أن كل ما نتصوره بصرف النظر عن كوني لا يمكنني أن أتصور كل شيء داخل حدود فهمي إنما يكون يقينياً بالضرورة لأن الله يضمنه جوهرياً.

إن المشكل الأساسي الذي يطرح بالنسبة لديكارت على هذا المستوى يتمثل في العمل على ضمان اليقين المطلق في المجال الذي تحدده حدود المعرفة العقلية. فداخل ما يتصوره فهمي أكون مسؤولاً عن أخطائي، عندما أحرص على أن تكون أفكاري واضحة ومتميزة. ولكنني أتحمل مسؤولية أخطائي كذلك إذا أصدرت أحكاماً حول ما لا يستطيع أي فهم إنساني أن يتصوره كالأسباب النهائية للخلق مثلاً. وعلى ذلك، فإن الخطأ لا ينتج إلا عن سوء استعمال ما وهبه الله للإنسان بشكل متناهي الدقة والاتقان. وإذا كانت هنالك أشياء أدركها كحقائق واضحة متميزة، فإن الوجود الإيجابي لهذه الحقائق يتطلب تدخل الله من حيث أنه خالقها الوحيد. فالله الذي يتصف بالكمال المطلق هو الذي يضمن حقيقة أفكارنا الواضحة والمتميزة، كالأفكار الرياضية⁽³⁸⁾. إن هذا الإله الذي بدونه، حسب ديكارت، لا يمكن أن نتصور حتى أنفسنا هو إله خالق، يخلق الفكرة والوجود ويضمن بالتالي توافقهما. وهكذا، فإن وجود إله خالق يضمن قيمة حقيقة أفكارنا الواضحة البسيطة على أساس أنها توافق تام مع الواقع هو الذي يؤسس الفيزياء الرياضية ذات

الطابع القبلي الصرف، فيزياء الافكار الواضحة المتميزة التي لاتختفي من عالم الحس الا بهدف اعادة بنائه في حقيقته. على هذا النحو، يصبح عالم المكان الهندسي اللامتناهي الذي يصفه العلم عالما مألوفاً، أي ليس عالماً غريباً بغياب الله، بل ان معرفته المتواصلة لاتشهد على أي شيء آخر سوى على حضوره الجوهرى فيه ولاتكشف، في النهاية، الا عن قوته اللامتناهية.



تلك كانت باجمال التمهيدات الاساسية للميتافيزيقيا الديكارتية، حرصنا على تتبع نظام ظهورها كما تعرضه النصوص الفلسفية لديكارت، «المقال» و «التأملات». واذا كانت الصفحات الماضية قد اسهبت، بعض الشيء، في تحليل هذه الاكسيوماتيك، فلاقتناع منا بان مساءلة هذه الفلسفة عن علاقتها بالعلوم وابرار الوظيفة التي تشغلها فيها نظريتها في المعرفة لن يتضح الا حينما تكون عناصر بنيتها المفاهيمية قد اجتمعت في هيئة متكاملة تسمح لنا بالنظر اليها وفق الغاية التي توخيناها من دراستها. لقد تكونت الديكارتية كحدث فلسفي ضمن السياق العام الذي تأسست فيه الفيزياء العلمية مع غاليليو، عندما سجلت هذه الاخيرة «نقطة لارجوع» بخصوص العالم الفيزيائي، محدثة بذلك تغييرا جوهريا وحاسما في حقل البحث النظري السائد. وعلى هذا الاساس عملت الفلسفة الديكارتية على مراقبة مايمكن ان تحدثه نتائج الفيزياء من اثار على مستوى الفكر وعلى مستوى الواقع التاريخي، مراقبة شكلت عندما ارتقت الى درجة التنظيم النسقي، تدخلا فلسفيا استهدف بناء الفلسفة التي تقول حقيقة كل شيء، حقيقة العلم وحقيقة الوضع التاريخي الناشئ يومئذ، وتوفر الاطار الايديولوجي للصراعات الاجتماعية.

لقد انبنى المشروع المعرفي في هذه الفلسفة على البحث للفيزياء عن اسس لايمكنها ان تكون علما، أي معرفة بشيء ما، الا بالقيام عليها. ولعل هذا هو المعنى الدقيق للنص الذي وضعناه في مستهل بحثنا في الفلسفة الديكارتية. فعن غاليليو الفيزيائي لايجد ديكارت ماياخذه عليه، لان البحث في الظواهر الطبيعية بواسطة «الاداة» الرياضية هو الطريق الوحيد للوصول

الى «الحقيقة». الا ان هذه الفيزياء تفتقر، حسب الفيلسوف، الى اسس ثابتة تجعل منها بالضبط علما بالواقع الطبيعي. ان هذه الاسس هي التي شكلت هدف التدخل الديكارتي. اما عن طبيعتها الميتافيزيقية، فذلك ما حاول التحليل السابق بيانه بما يكفي من الوضوح.

ان الميتافيزيقا هي التي تاتي لتأسيس الرياضيات والفيزياء. فهذه العلوم - والواقع ان الامر لا يتعلق الا بعلم واحد الذي هو الرياضيات التي يرجع ديكارت الفيزياء اليها⁽³⁹⁾ لا يمكنها ان تتطلع الا الى صرامة الاستدلال ودقته، وليس الى موضوعية ما يمكن معرفته. ومن اجل اثبات هذه الموضوعية تبسط الديكارتية بالتتابع مقولاتها الاساسية، الكوجيتو، الله، الحرية... الخ، في عملية انعراج ميتافيزيقي تنتهي الى ضمان قواعد البناء العلمي.

ولكن ماهو وضع هذه الميتافيزيقا ؟ يقرر ديكارت بانها «علم العلم»، أي العلم «الاول» الذي يمنح لكل علم ممكن دعائم قيامه. وبما انها كذلك، فلا يمكنها ان تستدل او تبرهن الا بالاعتماد على النموذج الاسمي للعلم البرهاني الذي هو الرياضيات (الرياضة الكونية Mathésis universalis) من هنا الافكار الواضحة المتميزة، ومن هنا كذلك الاستدلال على الحقائق الميتافيزيقية من الفكرة الاولى الواضحة التي لامحيد للشك من ان يثبتها حينما يمتد الى كل شيء : «الذات المفكرة». فالميتافيزيقا وحدها هي التي بإمكانها ان تضمن موضوعية المعارف العلمية. غير انها لا يمكن ان تفعل ذلك الا بتبني صرامة اساليب التفكير والبرهنة في تلك المعارف. الامر الذي يقود عند ديكارت الى هذا الموقف : انه ينبغي على الفيلسوف ان يقتدي بالعالم، أي ان يتخذه كنموذج بان ينقل مناهج بحثه الى ميادين اخرى. هكذا ينصب الفيلسوف من نفسه العالم بجواهر الاشياء وبالغايات النهائية لكل شيء. لذلك فهو الانسان الوحيد الذي يمكنه ان يصدر الحكم «اليقيني» و«النهائي» حول العلم. وهو لا ينشغل بذلك الا من اجل تبرير الامتياز الذي يعطيه للفلسفة كمعرفة جوهرية لانها معرفة بالاسس، لافرق في ذلك بين التصور الديكارتي والتصور الافلاطوني الذي وقفنا عليه في الفصل الاول من هذا الكتاب. بل يمكن القول ان على هذا المستوى كذلك يتعين المعنى العميق لـ «أفلاطونية» ديكارت التي اشرنا اليها غير مأمرة. ونقصد بذلك ان

اهداف الفلسفة الديكارتية، اذا كانت هي كما راينا، فانها لا تختلف في شيء، من حيث المبدأ، عن اهداف الفلسفة الافلاطونية اذا قراناها اساسا كنظرية في المعرفة. بهذا المعنى، فان الديكارتية تستعيد توجهات الافلاطونية من حيث العلاقة التي تقيمها مع الممارسة العلمية. صحيح ان بنيات الخطاب الميتافيزيقي في الاسس، ومستويات الحكم الفلسفي على العلم تختلف هنا عنها هناك، ولكن مبدا هذا الفعل الفلسفي ذي الوجهين المتكاملين، ومن ثم التصور العام عن العلاقات بين العلم والفلسفة، يظل واحدا من حيث الاشكالية القاعدية التي انبنى عليها التفكير الفلسفي لما وجد طريقه الى التكون النسقي مع افلاطون بالذات. على ضوء هذا الفهم، يتضح لنا بأن الصورة الافلاطونية للمشكل تظل قائمة في الديكارتية، وان بشكل معكوس تماما.

لقد شكلت فلسفة ديكارت، في هذا الاطار العام، اوضح تجل عن علاقتها بالممارسة العلمية الفيزيائية على اساس ما اسماه دوزانتي ب «الاستبطان الى الفهم». غير ان عملية التأسيس والاحتواء هذه لم تكن لتجد شرط امكانها التاريخي الا في المجال الذي تحدت معالمه بالكسر الكوسمولوجي والمنهجي والمنطقي الذي انجزته القطيعة الغاليلية. وفي هذا المجال بالذات، انتجت الفلسفة المفهوم الكلاسيكي⁽⁴⁰⁾ ل «الفهم». يقول دوزانتي : «يظهر الفهم الكلاسيكي على انه هذا المركز الاصلي الذي يتمفصل فيه ويتجذر بأساس اول، الخطاب الحقيقي الذي تم انتاجه في العلم المابعد - غاليلي، والذي عممت الديكارتية معاييرها واغلقت حقله. انه مكان الافكار الذي تنجلي فيه بكامل نورها وتترابط فيه بسببها المنتجة. انه يبسط لغته الخاصة : التسلسل الواضح والتميز للافكار الواضحة والتميزة. لهذا السبب، فان الموضوع الخاص بالفهم، وحقله الاصلي، ومكانه المشترك له في الجوهر، هو «فكرة» «الوجود» التي لا ينقصها أي شيء، «فكرة» الجوهر اللامتناهي، علة ذاته، الغير القابل للانقسام، الجوهر الذي يدعوه اسبنوزا ب «الله». ذلك هو الموقع الذي ينتج منه العلم : فكرة الله. فمن هذا الموقع، ومن مملكته الخاصة ينتج الفهم خطاب الحقيقة»⁽⁴¹⁾. على هذا النحو، تتحدد علاقة الاحتواء بين الفلسفة بما هي القول الاصلي للترابط الذي يؤسس ذاته

بين الافكار الواضحة المتميزة والعلوم التي هي في طريقها الى التكون المستقل. ان ما يخصص العلوم، ضمن هذا المنظور، هو انها تدرس انواعا من «الكائنات»، الرياضية او الفيزيائية، ويمكن للعلماء ان يبرهنوا بدقة متناهية على العديد من قضاياها. ولكن المعرفة الناتجة عن ذلك تظل قاصرة وشبه عمياء ما لم ترد كل الاستدلالات الى مصدرها «الاصلي» ويعاد انتاجها انطلاقا منه، أي انطلاقا من الاسس التي تعينها الفلسفة. والفلسفة اذ تفعل ذلك، فهي لا تتحدث الا عن العلم، لان العلم هو الذي يسمح لها بان تدعي امتلاك حقيقته. ويتعبّر اخر، فان الفلسفة لا تتصور هدفها الاستراتيجي في التأسيس الا عندما تنتج مقولة «العلم»، التي تشير الى الاسس العقلانية، الثابتة والنهائية التي ينبغي ان تنهض عليها كل ممارسة علمية ممكنة. والفلسفة ايضا، بالاضافة الى ذلك، في تعاطيها مع العلم على اساس هذا التصور، لا تنظر الى العلم، ابدا الا في الحالة الحاضرة من تطوره. اما عن مستقبله وضرورة نموه وتغييره، فلا اثر لذلك في انظمتها. ان انتاج مقولة عامة، مجردة عن العلم والعمل على توقيف علوم معينة في اللحظة الراهنة والمعاصرة من تاريخها، ان ذلك هو ما يشكل المهام الاساسية للتدخل الفلسفي في حقل الممارسات العلمية. فديكارت لم يكتف بالابتداء بالرياضيات لكونها واضحة عقليا عنده، وانما ارجع الفيزياء ايضا، الفيزياء العلمية، الى الرياضيات، ليعتبرها هي نموذج العلم ذاته. وهذا العلم هو الذي تؤسسه ميتافيزيقا الكوجيتو واللّه. اما عن الرياضيات، فليس هناك في اعمال ديكارت الفلسفية ما يؤشر على انها ستعرف بعده أي تطور، لا لانه لم يكن يدرك ان عمل الرياضي قد انتهى الى الابد، ولكن لانه كان يعتبر ان الامر فيها لن يتعلق بعده، وبفضله، الا بالمتابعة المنهجية لاستخراج النتائج فقط. وهذا شيء يصعب قبوله من ديكارت الرياضي الذي لم يكن ليجهل ان منهجه الشهير نفسه كان ابعد مايكون عن حل المشكلات التي طرحها على نفسه. ولكن عندما تفكر الاشياء بالصورة التي فكرها بها ديكارت، فانه لامناص من الانتهاء الى هذه النتيجة.



كتب جورج دوهاميل حول قواعد المنهج الديكارتي يقول : «انها هي ذاتها التي لايزال كل علماء العالم يطبقونها في المختبرات، بعد مضي ثلاثة قرون»⁽⁴²⁾. وعلى الرغم من خلو هذا الكلام من كل معنى بالنسبة لنا اليوم، فان الحديث عن المنهج الديكارتي وصلاحيته العلمية لم يفتا يلهم الكثير من الفلاسفة في اشادتهم بالقيمة الاساسية لماسمي عند بعضهم ب «الابستمولوجيا الديكارتية». فعندما يكتب ليون برنشفيك مقالا حول «الابستمولوجيا الديكارتية»، فان حديثه عن المنهج لا يخرج عن الاطار العام الذي يفيد قول دوهاميل، بل أن برنشفيك يذهب الى ابعد من ذلك حين يزعم بان الانتقال من «التأملات الميتافيزيقية» الى كتاب «مبادئ الفلسفة»، يلقي ضوءا كثيفا على كون ديكارت قد عاد الى ماهو ايجابي في منهجه، وذلك بالتخلي عن «مذهب الطبائع البسيطة والمطلقة». ومن ثم، فهو اقرب مما قد نظن من «الفكر العلمي الجديد» كما عرضه غاستون باستلار بالعمق والاصالة التي نعرف⁽⁴³⁾. وواضح ان الفيلسوف العقلاني برنشفيك يحرص ايماء حرص على اعتبار ان المنهج الديكارتي، حتى ولو لم يكن قد صيغ الصياغة المحكمة اللازمة، فانه يظل، مع ذلك، يشكل قاعدة الفكر العلمي على الدوام. فكيف نفسر هذا ؟

ان التوجه الفلسفي العام لدى هذا الفيلسوف جعله يرى بان للعقل الانساني مبادئ عامة واحدة تشكل ماهيته وتحكم تقدمه المتواصل، ايا كانت طبيعة الميادين التي يشتغل فيها. وما العلوم المختلفة الا شواهد متنوعة على هذا العقل المتعالي الذي يقود صيرورة المصير الثقافي للغرب. فلا عجب اذن، حين يتم تصور العقل على هذا النحو، ان يكون ديكارت هو اول من وضع قواعد المنهج في البحث العقلي وان يظل العقل في مسيرته للكشف عن مجاهيل الطبيعة يسير وفق هذه القواعد. من هنا نفهم سر اعجاب برنشفيك. باستمولوجية العقل عند ديكارت، بل نفهم ايضا غاية المقال المذكور اعلاه، وهي انه ياتي كرد فعل ضد كتاب باشلار حول «الفكر العلمي الجديد» وخصوصا ضد الفصل السادس منه الذي يخضع فيه باشلار المنهج والعقلانية الديكارتيين الى تقويض جذري حاسم على ضوء مكتسبات

الثورات العلمية المعاصرة، وحين يرى بان ابستمولوجيا الفيزياء المعاصرة لا يمكنها ان تكون ديكارتية باطلاق⁽⁴⁴⁾.

لقد رأينا في الصفحات الماضية كيف ان حديث ديكارت عن المنهج لا ينفصل بدءا عن ابحاثه العلمية. غير ان مقتضيات منطق التفكير الفلسفي عنده قادتة الى الارتقاء بهذا المنهج ليصبح منهج العقل الوحيد في البحث عن الحقيقية في كل شيء، ان على مستوى علم الطبيعة، او على مستوى الميتافيزيقا نفسها. ان الدور الذي لعبته نظرية المعرفة الديكارتية يتمثل هنا بالاساس في السعي لاقامة علم واحد، تام وشامل، يقوم على منهج واحد، كل ذلك يجد في الانا المفكر والله اسسه الثابتة. ولعل هذا بالذات هو ما يتصدى له باشلار حين يلاحظ سنة 1927 بان «خطابا في المنهج يمكن ان يحدد، بدون شك، قواعد الحذر التي يجب مراعاتها من اجل تجنب الوقوع في الخطأ. ولكن شروط الخصوبة الفكرية هي اكثر اختفاء؛ وهي، علاوة على ذلك، تتغير مع الفكر العلمي... فالمعرفي يجب ان يتطور بالتوافق مع المعروف...»⁽⁴⁵⁾.

انه عندما ننظر بامعان، على اساس هذه الملاحظة، في المنهج الديكارتية، فستبين، كما يرى باشلار، بان هذا المنهج ارجاعي وليس استقرائيا. وهذا ما يعرقل تطور الفكر الموضوعي في تعامله مع تعقد التجربة⁽⁴⁶⁾. فنزوع ديكارت الى تمثل الواقع الطبيعي عن طريق ما يتضمنه العقل من افكار واضحة ومتميزة لا يقوم على أي اساس موضوعي. ولذلك، فحينما نأخذ كمثال على التفسير في الابستمولوجيا الديكارتية «قطعة الشمع»، فاننا سندرك بان البساطة الايديولوجية لهذا التفسير تتعارض كليا مع تعددية ودقة الاحتراسات التقنية التي يتخذها العلم المعاصر قبل ان يسمح لنفسه بالقول: «هذا شمع وليس شيئا اخر»⁽⁴⁷⁾. ولكن ديكارت يثق ثقة عمياء في واقع الفكر كجوهر. لقد اعشاه النور الانبيء للكوجيتو، فلم يشك في استمرار الانا التي تكون الفاعل في «انا افكر». لماذا ينبغي ان يكون الكائن الذي يشعر بالشمع الصلب وبالشمع اللين واحدا، بينما لا يبقى الشمع، موضوع الشعور، هو ذاته في التجربتين المختلفتين؟ ولو ترجم الكوجيتو الى صيغة المبني للمجهول وصار «يفكر فيه

فهو اذن موجود»، فهل سيتبخر الفاعل المتعدي تبخر الانطباعات الغامضة الزائلة؟⁽⁴⁸⁾.

واضح اذن ان البسيط والواضح المتميز لوجود له في المعرفة العلمية، لان موضوعات العلم ليست وقائع معطاة، جاهزة، في الواقع الطبيعي المباشر، وانما هي موضوعات ينشؤها الفكر العلمي «انشاء» ضمن سيرورة للانتاج المعرفي معقدة اشد ما يكون التعقيد. وبالمثل، فانها ليست افكارا عقلية فطرية، واضحة بذاتها تطابق الواقع الخارجي، او يجب البحث لها عن الاسس التي يجعل من ذلك للتطابق امرا ضروريا وقينيا. فلا البداهة ولا الحدس كما تصورهما ديكارت يمكنهما ان يشكلا مصدرا لانتاج المعرفة الفيزيائية بالواقع الطبيعي اويقطاع محدد منه على نحو ما يفعل العلم الحديث والمعاصر.

نعم، يمكن ان نلاحظ بان الحديث عن ابستمولوجيا لا اقليدية لايعني انعدام اية قيمة موضوعية للابستمولوجيا الاقليدية، بل نستطيع ان نذهب الى حد القول بان اكتشاف هندسات لا اقليدية (لوباتشفسكي، رايمان. . .) شكل في ذات الوقت نجاحا باهرا للابستمولوجيا الاقليدية. بمعنى ان العمل الهائل الذي انجزه اقليدس لصياغة الهندسة في شكل اكسيومي استتاجي هو الذي قاده الى ابراز بعض القضايا الهندسية الاساسية التي لا تنسحب عليها البداهة المباشرة ولا تخضع للبرهان المنتظم العادي. وعندما اعتبرها اقليدس، بصورة فرضية، انها مجرد مصادرات، فانه، في الحقيقة، قد فتح المجال، ضمنيا، لقيام انواع اخرى من القياس المكاني غير ذلك الذي تحدده. ولكن هل يمكن ان نقول نفس الشيء بالنسبة للديكارتية؟ بشكل مجرد يمكن ان نرى مع باشلار بان «لاديكارتية الابستمولوجيا المعاصرة لاينبغي ان تحملنا على تجاهل اهمية الفكر الديكارتية، مثلما ان اللا اقليدية لايمكنها ان تجعلنا نتجاهل تنظيم الفكر الاقليدي». ولكن اذا كان هذا يصدق الى حد بعيد على اقليدس، فاننا لاترى كيف يمكن ان يصدق على ديكارت. فالديكارتية ليست علما، وانما هي بالاساس ميتافيزيقيا، كما راينا، انبتت على استغلال العلم من اجل غايات لاتخدم العلم في شيء. ان هذه الميتافيزيقا ونظام قواعدها هي التي لايمكن ان تكون ابستمولوجيا، بالمعنى

الباشلاري. الامر الذي قاد صاحب «الفكر العلمي الجديد»، ومنذ وقت مبكر، الى جعل التقويض الجذري والنهائي لمثل هذه الفلسفة هدفا استراتيجيا ثابتا لتفكيره الاستمولوجي.

ان للفكر الفلسفي الديكارتي قيمة تاريخية لا تنكر، غير ان النظر الى الديكارتي، في ضوء العلاقة المؤسسة لها والتي بدونها لا امكان لقيامها - أي علاقتها بالممارسة الفيزيائية -، تجعلنا لانعتبرها الا كحلقة، ذات طابع متميز ولاشك، في سلسلة نظريات المعرفة الفلسفية التي تتميز بالذات بكونها لا تتعرف على المعرفة العلمية الا حين تتجاهل اليات تملك تلك المعرفة للواقع المادي، معرفيا، وحين تخضعها الى شبكة مسبقة من التساؤلات تستهدف اثبات وتدعيم مواقف اخرى تختفي ورائها في النهاية معطيات الصراع الاجتماعي الملموس في المجتمع والتاريخ.

على ان التقويض الباشلاري للديكارتي لا ينحصر فقط في البداهة والوضوح والتميز، بل انه يتعدى ذلك الى تدمير الاطار العقلائي الشامل الذي ينظمها. لقد راينا كيف انتهت الديكارتي الى اعتبار ان العقل واحد بقواعده ومنهجه؛ وانه، من حيث هو كذلك، يستخدم بصورة مطلقة في كل الميادين المعرفية، لافرق في ذلك بين الفيزياء او الرياضيات او الميتافيزيقا. وعقلانية عامة، مجردة على هذا النحو لا يمكنها ابدا ان تنسجم مع سيوررات الفكر العلمي في تاريخيته، وفي الحقول المختلفة التي يمارس فيها نشاطه المعرفي. لذلك يتحدث باشلار عن «عقلانيات جهوية» وعن «عقلانية مطبقة»، أي ان لكل علم في مجال ممارسته الخاصة به عقلانية تلائم موضوعاته وطرق بنائه لمعرفته، عقلانية لا يمكن بحال ان ترد ارتدادا تعسفيا الى نموذج وحيد خالد يحيا فوق كل شيء. والعقلانية الخاصة بعلم ما لاتاتيه من خارجه ومن حيث لا يدري، وانما هو الذي ينتجها في انتاجه لتاريخه المميز له الذي هو تاريخ تكوين موضوعاته ومفاهيمه ونظرياته. وعليه، فان لاوجود لعقل عام، كلي، الا بالنسبة للفلسفة «المثالية» في رؤيتها الى ماتسميه ب «العلم»، بحيث ان العلم فيها لا يصدر الا عن «العقل»، كما ان العلم لا تمارسه الا «الذات العارفة» التي تصل الى «الحقيقة».

ان عقلا مفارقا، ثابت البنيات والاسس لا يمكنه ان يكون عقلا علميا، لسبب جوهري وهو ان للمعرفة تاريخ، وبالتالي فان العقل الذي يمارس نشاطه داخلها هو عقل «تاريخي» تتغير معطياته واطره باستمرار. فتاريخ العقل معناه الانفتاح على خصوصية المعرفة العلمية في بنائها وتطورها، ومن ثم الوقوف على بطلان الادعاء الميتافيزيقي الفارغ بعقلانية واحدة صالحة لكل شيء في كل زمان ومكان، كما هو الشأن في الديكارتية. وهذا بالضبط ماعناه باشلار حينما كتب يقول : «ان للفكر بنية متغيرة ابتداء من اللحظة التي يكون فيها للمعرفة تاريخ. والواقع ان التاريخ الانساني يمكن ان يكون استنفا سرمديا في اهوائه ومسبقاته وفي كل ما يرجع الى اندفعاته المباشرة. ولكن هناك افكار لاتعداد، وتلك هي الافكار التي تعدلت وتوسعت واكتملت. انها لاتعود الى مجالها الضيق او المتردد. بيد ان الفكر العلمي هو اساسا تصحيح للمعرفة وتوسيع لاطر المعرفة. انه يحكم على ماضيه التاريخي بادانته، فيما ان بنيته هي الوعي باخطائه التاريخية»⁽⁴⁹⁾.

ولكن ماهي اسس هذه «العقلانية الثباتية»، «العقلانية القبلية» التي تزعم تنصيب نفسها حكما على كل شيء قائم او ممكن القيام وتمنح لنفسها الحق المطلق لامتلاك حقيقة الوجود كله؟ انه لامجال للقول بحقيقة واحدة، تصدر عن عقل كوني. لان ممارسي العلم انفسهم، الرياضيين والفيزيائيين، لا يولون كل هذا الاهتمام للبحث عن «الحقيقة». فما يتوصلون اليه من نتائج لا يأخذونه على انه «حقيقة»، يكفيهم ان يبرهنوا على قضية رياضية او وضع تفسير تجريبي لظاهرة معينة. غير ان الخطاب الفلسفي التقليدي لا يفهم الامور على هذا النحو : ان هدف اقامته لنظرية في المعرفة يتمثل في منح «الحقيقة» المعرفة لديه فلسفيا، وضعا يسمو بكثير على النتيجة التي تحصل تجريبيا بطرق معقدة، وضعا كونيا مطلقا. وحينما ننظر بدقة في اليات اشتغال هذه النظرية، كما حاولنا ذلك في دراستنا للديكارتية، فاننا نصل الى ان ما يختفي، في واقع الامر، وراء هذه «الحقيقة» هو السبب النهائي لكل شيء و الاصل الجذري للاشياء وسبب وجودها، أي كذلك غاياتها النهائية : الوجود من حيث هو كذلك، اي كما تتمثله الفلسفة. واذا

كان الامر كذلك، فانا نفهم الى أي مدى تنشأ نظرية المعرفة الديكارتية صورة وهمية عن واقع المعرفة العلمية كما تنتج بالفعل. يقول دومنيك لوكور في هذا السياق : «اذا كانت كل نظرية في المعرفة لا تجد سبب وجودها الا في اقامة مفهوم فلسفي عن الحقيقة، يخدم فكرا عن الكل، فان مقولتي «الذات» و«الموضوع» التي تستعملها لهذا الغرض تنتهيان حتما الى اعطاء صورة خيالية عن طبيعة المعرفة العلمية في واقعها. انها تفترض دوما، من حيث انها نظرية في تأسيس الحقيقة، وحتى قبل ان تبدأ في الاشتغال، ما تنتهي بشكل لا يتغير الى اعادة اكتشافه في خاتمة المطاف : نظرية في الوجود، يخضع لها انطولوجيا، شئنا ذلك ام لا، المنطق الذي تستخدمه، حتى ولو كان رياضيا»⁽⁵⁰⁾. ان الفيلسوف الذي يجد في نفسه حقائق اولية، ثابتة، لاتزعجه الاضطرابات والتغيرات. فهو اما انه يهملها كتفاصيل لا قيمة لها، واما انه يجمعها لكي يقنع نفسه بلا عقلانية المعطى. وفي كلتا الحالتين، يتهيا الفيلسوف لاقامة فلسفة واضحة، سريعة، حول العلم، الا انها تبقى، مع ذلك، فلسفة فيلسوف. ان العلم يعلم العقل، والعقل يجب ان يخضع الى العلم في سيرورة تطوره الواقعي. فلا حق، اذن في ان يمنح قيمة قصوى لاي تجربة مباشرة، بل ينبغي، على النقيض من ذلك، ان يكون في توازن مع التجربة الاكثر غنى. وفي كل الاحوال، فان المباشر يجب ان يترك مكانه للمبني. «ان امتداد الحساب وشموليته لازال لم يتم بعد. ونحن حين نفترضه ممكنا، فلنؤكد ببساطة ان لا الحساب ولا الهندسة يصدران بكيفية طبيعية عن الحساب الابتدائي. وبشكل عام، فان الفكر يجب ان يخضع لشروط المعرفة، يجب ان يخلق في ذاته بنية تقابل بنية المعرفة. انه يجب ان يتحرك حول التمفصلات التي تقابل جدليات المعرفة. فكيف ستكون وظيفة بدون مناسبات للاشتغال؟ وكيف سيكون عقل بدون مناسبات للتفكير والاستدلال؟ ان بيذاغوجية العقل ينبغي اذن ان تنتهز كل الفرص للتفكير، ينبغي ان تبحث عن تنوع الاستدلالات؛ او بصورة افضل، تغيرات الاستدلال العقلي. والحال ان تغيرات الاستدلال توجد بكثرة في العلوم الهندسية والفيزيائية، انها ترتبط كلها ارتباطا وثيقا بجدلية مبادئ العقل وبنشاط فلسفة لا. لذلك يجب الاعتبار بعبرتها. ان الهندسة والفيزياء

والحساب علوم، اما المذهب التقليدي لعقل مطلق وثابت، فليس الا فلسفة.
انها فلسفة بالية، منتهية»⁽⁵¹⁾.



تحدثنا قبل قليل عن القيمة التاريخية للفكر الديكارتي. ان القيمة الموضوعية لهذه الفلسفة لا تتمثل في كونها انها صاغت منهجا علميا دقيقا يتطور بفصله العلم الطبيعي، لان منهجا كهذا لم يكن في وسعه، كما بينا سابقا، ان يقود تطور الفكر العلمي وهو يتج المعرفة الموضوعية بالواقع الطبيعي. ولا تتمثل تلك القيمة ايضا في «البحوث العلمية» التي قام بها ديكارت نفسه، لان النظر فيها، على ضوء الواقع المعاصر للبحث الفيزيائي او الرياضي او الفلكي، يكشف على انه لم يبق منها أي شيء يذكر، بل انها لم تكن لتفيد في شيء سيرورة الاكتشاف العلمي اللاحق.

ولكن تتمثل تلك القيمة التاريخية، موضوعيا، في الوظيفة التي شغلتها الفلسفة الديكارتية في موقفها من الممارسة الفيزيائية الناشئة. لقد اتخذ هذا الموقف، بصفة عامة، شكل تدخل فلسفي نوعي استهدف، من جانب اول، مساعدة الفيزياء الغاليلية على نبذ كل الايديولوجيات النظرية التي كانت تترقبها في العملية نفسها لتثبيت اسس مسارها التاريخي الخاص بها. على هذا الاساس شكلت الديكارتية «مختبرا نظريا» «بالغ الاهمية انتجت فيه المقولات الاساسية التي كان يتطلبها بناء مفاهيم العلم الجديد. لقد عمل ديكارت مثلا على بلورة المقولة الجديدة للعلية التي كانت ضرورية بالنسبة للفيزياء الغاليلية، هذه الفيزياء التي كانت تصطدم بالعلة الارسطية كما لو انها كانت تتعثر امام عائق ابستمولوجي»⁽⁵²⁾. وبذلك فهو قد ساعد على تدعيم العلم الجديد في ممارسته المعرفية. على هذا المستوى تحديدا نقترح ان نفهم كل انتقادات ديكارت للارسطية ومحاولاته المتعددة لتكسير ابنييتها المفاهيمية، على انها تصب في اتجاه موقف الدعم هذا وتنحو منحى «حماية» العلم الجديد ضد كل امكانية للرجوع به الى تاريخه الايديولوجي السابق. ولكن الديكارتية تذهب الى أبعد من ذلك حين تفتح المجال لاقامة ماسمي

لاحقاً بـ «السيكولوجية العقلية»⁽⁵³⁾، وحين تطرح مشكلات ابستمولوجية دقيقة حول المادة، والكون واللامتناهي، والمعرفة... جاعلة من الشك المنهجي الطريق الاساسي لبلوغ المعرفة اليقينية كما تبرهن الغاليلية على وجودها. من هنا البعد المزدوج لاطروحة الكوجيتو : يتمثل البعد الاول في كون ان الكوجيتو يتخذ صفة ضد لاهوتية تتمثل في اقرار شرعية الدراسة الموضوعية والتجريبية للطبيعة، لان الانسان هو وحده الذي ينتج المعارف وبرهن عليها. اما البعد الثاني للكوجيتو فهو بعد لا - اقطاعي يتمثل في الدفاع المستميت عن حرية هذه الدراسة من حيث انها الشرط الجوهرى لامتلاك موضوعها الواقعي. ضمن هذا السياق، نفهم بعض اسباب النزاع الطويل الذي نشأ بين ديكارت وبين اساتذة «السربون». ان الامر في هذا الخلاف لم يكن يتعلق بوجود الله او عدم وجوده، لان ديكارت كان يحمل ايمانا قويا جدا بالله، ولكن الامر كان يتعلق اساسا بطريقة البرهنة على وجوده. فبينما كان المناخ السائد عند هؤلاء «الدكائرة» هو الاعتماد على الكتاب المقدس وتعاليم الكنيسة للحديث عن الله وصفاته، ينزع ديكارت الى الاستناد الى العقل الفلسفي وحده لاثبات وجود الله. والواقع ان وراء هذا التوجه يكمن الهدف البعيد للفيلسوف : ان للصلاحيات الفلسفية لمفهوم الله دورا جوهريا في احداث التماسك المنشود للنظام الفلسفي كله واقامة ضمانة ميتافيزيقية، للفيزياء. فلا امكان، فلسفيا، للتسليم بشيء مالم يكن هذا الشيء بديهي عقليا، وعقليا فقط. ومن ثم، فان التماس الموافقة على ميتافيزيقا في صيغة ان لا تعارض بين مايقوله عن الله فلسفيا على اعتبار انه فكرتنا الاولى الواضحة والتميزة، وبين ما تقرره النصوص الدينية المقدسة، لم يكن يهدف الا الى خلق الشروط الملائمة لانتشار التصور العلمي الجديد عن العالم⁽⁵⁴⁾. والحقيقية ان الخلاف يتجاوز هذا الاطار الضيق، اذ انه يمكن تفسيره كتعارض حول التمييز الذي غدا راهنا بين العلمي والايدولوجي، أي بين الموضوعات القابلة للمعرفة وتلك التي لا تكون قابلة سوى للتخيل، بين الموضوعات التي توجد موضوعيا وبين تلك التي لا توجد الا ذاتيا. لذلك نفهم ان الخلاف بين ديكارت ورجال الجامعة يتعلق اساسا بالاثار المحتملة لهذا التمييز حول تدبير

الشؤون العامة والخاصة، حول التعليم والبحث، وحول الاخلاق والمعايير السلوكية.

وهكذا يتضح لنا ما اسميناه بـ «التدخل الفلسفي الديكارتى» على انه تدخل فلسفى يمكن ان نقول عنه انه «مادى» حينما استهدف «تبني» النظريات العلمية الجديدة والعمل على حمايتها ضد الاتجاهات الفكرية الارسطية واللاهوتية التي لم تعد قادرة على الاستمرار في انتاج المعرفة النظرية الموضوعية بالعالم الفيزيائى. غير ان هذا التدخل لم يكن ليسير في طريق الانتقال الى الاتجاه المهيمن في الديكارتية. ذلك انه عندما يجتهد ديكارت في البحث للعلم الفيزيائى عن اسس ميتافيزيقية ينبغي ان ينهض عليها ليكون بالفعل علما يقينا بشيء موضوعي، فان منطق التفكير عنده يتجه حتما الى رفع الاتجاه «المثالي» الى درجة الهيمنة بشكل رئيسي. ففي اللحظة التي تطرح فيها نظرية المعرفة الديكارتية السؤال المتعلق بضامن اليقين العلمي، فانها تكون قد انسأقت الى رسم الاطار الفلسفى المثلالي الذي سيحكم كل نظام الخطاب فيها، لان السؤال المخالف لهذا - ماهي اليات التملك المعرفى العلمى للواقع ؟ - لا يمكن ان يقود الى مثل هذا التوجه. ان نظرية المعرفة الفلسفية تستبدل المشكل الموضوعى الفعلى لعلاقة العلوم بالواقع بمشكل ميتافيزيقي يبحث في ضامن العلم. والمشكل لا يطرح بهذا الشكل الا من اجل تبرير الجواب المثلالي المسبق عنه. من الذي يقرر في حقيقة نظرية ما، ومن الذي سيشهد بان الواقع يتبع الفكر، وان الفكر ينفذ الى النواة العميقة للواقع اذا لم تكن المثالية التي تعرف نفسها كالنموذج الاسمى لكل علم ممكن؟ بهذا المعنى الدقيق يهيمن الاتجاه المثلالي في الفلسفة الديكارتية كما عرضنا لها هنا.

الا ان مهمة الفلسفة الديكارتية لم تنحصر في تحديد معالم هذا التدخل وحسب، ولكن امتدت تلك المهمة ايضا الى توفير الغطاء الايديولوجي للوضع التاريخي الجديد الذي بدأت تتبلور داخله عناصر تشكل النظام الاجتماعى الليبرالى الحديث. لقد كان على «البورجوازية» الناشئة ان تسيطر على الطبيعة من اجل اقامة علاقات اجتماعية يهيمن عليها التبادل التجارى الواسع النطاق، وقد وجدت في الديكارتية فلسفة هذه السيطرة، كما كان

عليها أن تحارب الإقطاع وأجهزة ترسيخه الايديولوجية، وقد وجدت ذلك ايضا في الديكارتية كفلسفة للعقل ضد هيمنة اللاهوت والتقليد. وبذلك لعبت الديكارتية دورا اساسيا يتمثل في توحيد مختلف عناصر هذه الايديولوجية التي كانت تلمس سبيلها الى السيادة.

ان عملية التوحيد هذه هي التي تهدف المقولات الكبرى (جوهر، ذات، مادة، فكر. . .) التي يبنى عليها الخطاب الفلسفي التقليدي الى انجازها نظريا. «مقولات موحدة» تضمن للخطاب اكبر قدر ممكن من الانسجام النظري والاحكام المنطقي. ولكن الذي يكمن وراء هذا الانسجام لا يتعين فقط على مستوى الصرامة الفكرية، وانما يكمن، في نهاية التحليل، في قدرة هذه الفلسفة او تلك على اغلاق الايديولوجيا السائدة او التي هي في طريقها الى السيادة، بكيفية او باخرى، على نفسها. ولما كان توحيد الايديولوجيا لا يمكنه ان يكون الا سيرورة دائمة تتجه نحو ذلك التوحيد دون ان تحققه بصورة نهائية، بفعل العناصر المتناقضة التي تعمل داخلها، فان الاطروحات الفلسفية، في تنظيمها النسقي، لابد من ان تحدث اثارا معينة ومحددة في حقل الصراع الاجتماعي لفائدة قوى معينة ضد اخرى، او لفائدة جناح اخر داخل القوى السائدة نفسها. ولعل هذا مايفسر، في اعتقادنا، الايقاع الخاص الذي يسير عليه تاريخ الفلسفة بما هو تاريخ «معارك» لا تنتهي بين الفلاسفة. فضمن هذا التاريخ، تسعى كل فلسفة، بقدر معين من الفعالية وعلى اساس نظامها المقولي، الى تحقيق احدى الاتجاهات السائدة في الصراع الفكري الايديولوجي القائم في مجتمع محدد تاريخيا. لذلك لا يتحدد معنى كل اطروحة فلسفية بالعلاقة مع منظومة الاطروحات التي ترتبط بها بنويا وحسب، ولكن ايضا بالتعارض الذي تقيمه تلك الاطروحة مع اطروحات مختلفة عنها او مضادة لها. فعندما يكتب ديكارت مثلا : «انا افكر، اذن انا موجود»، فان معنى هذه القضية لا يستقيم داخل نظام العلاقات التي تقيمها تلك القضية مع الاطروحات الاخرى حول اللامتناهي والنفس والله. . . وحسب، بل انه يتحدد كذلك بالتعارض مع الفلسفة المدرسية التي مثل فكر طوما الاكوينى ذروتها والذي كان منطق لا يستسيغ أي نوع من التطابق بين الفكر والوجود. . . يقول الثومير : «يبدولي انه

يمكن اعتبار الفلسفة على انها «الفصل» النظري لايديولوجية الطبقة السائدة، الشكل النظري الذي تتخذه ايديولوجيا الطبقة السائدة. ففي شكلها النظري تضمن الايديولوجيا «مراقبة» المعرفة العلمية. غير ان هذا الشكل النظري يستخدم ايضا لتثبيت توحيد موضوعات الايديولوجيا السائدة، هذه الايديولوجيا التي ليست واقعا معطى، بصفة نهائية، ولكن التي تتشكل في صراع طبقي دائم لاينقطع (ضدا على ايديولوجية الطبقات السائدة القديمة وضدا على ايديولوجية الطبقات المستغلة) (55).

تلك هي الفلسفة كما تشتغل في العراء، وكما يحكم اشتغالها هذا اسلوب وجودها التاريخي النوعي الخاص.

هوامش الفصل الثاني

- 1- تشير هذه العبارة، في السياق الذي نستعملها فيه هنا، الى مجمل التراكمات النظرية والايديولوجية مع التغييرات التي عرفتھا داخليا (تحسنات، تصحيحات، انتقادات. .) والتي شكلت الوضع المعرفي العام الذي سبق القطيعة الاستمولوجية المؤسسة للفيزياء العلمية، وهيا تكون زمن حودتها.
- 2- لاتدل كلمة «غاليلية» هنا على مذهب فلسفي متكامل، ولكنها تشير الى ان الامر بخصوص اعمال غاليليو لايتعلق بفهم القطيعة الاستمولوجية على انها تمثل مشروعا اراديا «يتجلى» في القفز من الايديولوجيا الى العلم يقوم به «بطل العلم» غاليليو فالفيزياء العلمية ليست نتاج شخص بعينه وغاليليو. ليس هو «سبب» الفيزياء، بل انه يمثل اثار القطيعة والغاليلية انما تشير الى سيرورة القطيعة.
- 3- Alexandre Koyré, *Etudes Galiléennes*, Hermann, Paris, 1966, pp 11.12
- هذا وتجدر الاشارة هنا الى اننا سنحيل بشكل كثيف نسييا الى هذا المفكر بخصوص كل مايتعلق بغاليليو وثورة القرن 17 العلمية.
- 4- Schakspeare, *Le Marchand de venise*, cité par G. Canguilhem in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, 1979, p. 38.
- 5- G. Galilée, *Discours concernant deux sciences nouvelles* trad. Franç. Maurice Clavelin, Armand colin, Paris, 1970.
- 6- صحيح ان تاريخ الفيزياء هو ايضا تاريخ العناصر الكثيرة والمتعددة التي تنتمي الى خارج النظر الفكري في ظواهر الطبيعة، أي تنتمي الى ملايسات الوضع الاقتصادي وبنيات المستويات السياسية والقانونية المكونة للمجتمع، ومختلف الايديولوجيات العملية التي تتفاعل فيه. ومعنى هذا ان سيرورة التراكم التاريخي، المعرفي والايديولوجي، لايمكن ان تفهم على انها مرحلة مجرد ضلالات ماقبل علمية ليس هناك مايقال عنها، وانما يجب ان تدرك على انها تشكل زمن تكوين الوضع العام

الذي ستقوم فيه «القطيعة الاستمولوجية» المؤسسة للفيزياء العلمية. وخلال هذا التكوين ستتدخل العناصر المشار إليها حسب كيفيات مضبوطة تاريخيا بحيث ان تكثيفها هو الذي يحدد الشروط التاريخية للقطيعة.

7- A. Koyré, *Etudes Galiléennes*, op.cit. p. 12.

8- يتحدث كويري باسهاب عما يسميه ب «افلاطونية» غاليليو. ويقصد بذلك ان الفكر الفيزيائي عند غاليليو انما هو رياضي بالاساس، وانه بدون رياضيات لا يمكن ان تفهم لغة الطبيعة.

9- J. Toussaint Desanti, *La philosophie silencieuse*, op. Cité, p. 10

10- G. Jorland, *La science dans la philosophie*, Gallimard 1981, p. 250.

11- Léon Brunschvicg, *Ecrits philosophiques*, T.1, PUF, Paris, 1951, pp 81-91.

12- L. Brunschvicg, *Ibid.* p. 86.

13- A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Gallimard, Paris, 1962.

14- De l'introduction à l'édition de 1899 du *Discours de la méthode*, cité par Brunschvicg op. cit p. 11.

15- يمكن ان نقول نفس الشيء بالنسبة لكتاب «مدخل الى دراسة الطب التجريبي» لكلود برنار. لقد تعامل كثير من مؤرخي الفكر البيولوجي مع مقدمة هذا الكتاب على انها تشكل خطاها مجردا يتحدث فيه برنار عن منهج علمي كوني صالح للتطبيق على كل ظواهر الحياة، بل صالح لان يكون هو منهج البحث العلمي التجريبي (الملاحظة، الفرضية، التجربة...). وهذا تعامل ينم عن فهم خاطئ للدوافع الاستمولوجية التي قادت كلود برنار الى كتابة هذه المقدمة. وفي هذا الاطار يلاحظ جورج كانغلهم بانه لا يمكن فهم المقدمة في المنهج الا على ضوء قراءة مجمل الاكتشافات الفيزيولوجية التي قام بها برنار. ومن هنا فهو ينصح بالابتداء بهذه الابحاث ثم الانتهاء عند الاعتبارات المنهجية العامة للمقدمة. لان المنهج «التجريبي» عند كلود برنار ليس قابلا للصياغة المجردة بمعزل عن الابحاث التي طبق فيها. راجع :

Etudes d'histoire et de philosophie des sciences. Vrin, Paris, 1979, pp 143-155.

16- Michel de Montaigne (1533-1592) :

تميز هذا الاخلاقي بموقفه المتميز من استحالة بلوغ العقل بقواه الذاتية الى الحقائق الميتافيزيقية. من هنا تصوره للعقل على انه بالطبيعة شاك. والشك عنده انما ينحصر في الرفض الكلي للعقل التاملي الذي يضع مبادئ ميتافيزيقية ليستنبط منها، بواسطة قياسات جامدة، نظاما للعالم غير حقيقي كما يفعل الخيال. لذلك فهو يتبنى

عقلانية متواضعة تنطلق من التجربة وتراقبها وتحليل إليها باستمرار من أجل نقدها وتجاوزها باستمرار. وقد كان لكتابه « LES ESAIS » صدى واسعاً في أوساط المتعلمين، وهو الذي تأثر به ديكارث تأثراً بالغاً. ويوجد هذا الكتاب ضمن « أعماله الكاملة » في لابلاياد، 1963. كما يمكن الرجوع إلى :

M. Weiller, *Pour connaître le pensée de Montaigne*, Bordas, Paris, 1948 . P. Michel, *Montaigne*, Bourdeaux, 1970.

17- Descartes, *Discours de la Méthode*, établissement du texte, commentaire critique de Etienne Gilson, Vrin, Paris, 1925, 494 Pages.

18- Koyré , cité in G. Gorland, p. 291.

19- تقول القواعد : « وكما ان كثرة القوانين تسمح في غالب الاحيان بالاعذار لارتكاب الرذائل ، حتى ان دولة تسير بنظام لا تتوفر الا على عدد قليل من تلك القوانين ، وان نظامها رهين باحترامها الشديد ؛ لذلك ، اعتقدت بانه بذل هذا العدد الكبير من القواعد التي يتركب منها المنطق ، ساكتفي بالاربعة الآتية ، شريطة ان اتخذ قراراً ثابتاً ودائماً بالا أتخلى ولو مرة واحدة عن التقيد بها. الاولى الا اقبل أي شيء على انه حقيقي الا اذا كنت اعرف يقيناً انه كذلك. أي انه علي ان اتجنب بعناية التسرع والمسبقات ، والا افهم من احكامي اكثر مما يمثل منها لفكري بشكل واضح ومتميز ، بحيث لن تكون لي ادنى مناسبة لوضعه موضع شك.

والثانية ان اقسم كل واحدة من الصعوبات التي ساتفحصها الى اكبر قدر ممكن من الاجزاء وبالشكل اللازم لحلها بصورة افضل.

والثالثة ان اقود افكاري بنظام ، مبتدئاً بالموضوعات الاكثر بساطة والاكثر سهولة في المعرفة ، لكي اتدرج منها شيئاً فشيئاً ، كما لو كنت ارقى بدرجات ، حتى اصل الى معرفة اكثر تعقيداً. بل علي ان افترض النظام بين تلك التي لا تتقدم ابداً عن بعضها البعض بشكل طبيعي.

والرابعة ان اقوم بتعددات كاملة ومراجعات شاملة ، الى حد اليقين من انني لم اغفل أي شيء ».

Discours de la Méthode, 10/18, Paris , 1965.. P .38 .

20- يعرف Léon Robin التوجه العام للمنطق السكولائي السائد والذي يرجع في اساسه الى ارسطو على النحو التالي : « وكما يعترف ارسطو نفسه بذلك ، فان البرهنة (. . .) تدور دائماً حول قضية عامة جداً مع امل اكتشاف القضية الجزئية التي يتعلق الامر بالبحث عنها (. . .) . ان هذه المعرفة المعصومة من الخطأ زعماً وبهتاناً تكتفي بمفصلة النظام الطبيعي في المجرد ، هذا النظام الذي تم استخلاصه مسبقاً بشكل من

الاشكال من الواقع التجريبي». من كتاب *La pensee grècque* ص : 308. يورد هذا النص ليون برنشفيك في كتابه المشار الى معطياته سابقا، ص : 17. هذا وتجدر الملاحظة هنا بان كثيرا من تحليلات برنشفيك في دراسته «للمقال» على جانب كبير من الاهمية فيما يرجع الى استجلاء الاسس العميقة للمنهج عند ديكارت وتحديد معنى استعماله العام لديه. غير ان تلك التحليلات يشوبها التوجه العقلاني المثالي عند برنشفيك في محاولته الانطلاق من دراسة المقال للتدليل على الثورة العقلية الحاسمة التي احدثها ديكارت، والتي يعتقد انها حددت بشكل نهائي ومتكامل طبيعة العقل الغربي في مساره التاريخي والحضاري العام.

21- Descartes, *Discours*, Op-cit, pp. 38-39

22- Koyré, cité par Jorland in op -cit , P 295.

23- Descartes, cité par Jorland, Ibid, P 296.

24- لذلك لا يستطيع ديكارت ان يفهم قانون سقوط الاجسام كما صاغه غاليليو، أي علاقة السقوط بالزمن وليس بالمسافة المقطوعة.

25- يرى القديس طوما الاكويني ان الله يحافظ على العالم في الوجود بفضل الخلق المستمر. ولكن الطبيعة عنده، على الرغم من انها خاضعة الى الله، فهي واقع كيفي يشتمل على اشكال ماهوية، أي مبدا الحركة المرتبط بالماهية الخاصة بالموجودات المخلوقة. وهذا تصور ياخذه طوما الاكويني عن ارسطو، ولكنه يحوله من خلال مسيحته الخاصة. الشيء الذي يختلف تماما عند ديكارت الذي ليست الطبيعة عنده سوى الشيء الممتد ذي الطبيعة الهندسية.

26- P .Raymond, Op. Cit, p.93 .

27- Descartes, *Méditations Méthaphysiques*, 10/18, Paris, 1965, p. 136 .

28- Descartes, Op. Cit, 1^{ère} Medit, p. 136.

29- Ibid, p.37.

(*) لقد كان هدف حجة «الاله المخادع» ان تقودنا الى الشك في الماهيات الرياضية نفسها وفي الترابطات المنطقية للتفكير العقلاني. اما حجة «الشیطان الماكر»، فهي تهدف الى الابقاء على الشك بطريقة سيكولوجية، وتمكننا من موقف مناقض للاعتقاد الراسخ الذي يكفي بجعل المحتمل يحل محل الحقيقة. وقد تعني فرضية الشيطان الماكر ايضا على هذا المستوى من التاملات اللاعقلانية الممكنة لكل شيء.

(*) «فان في مقدوري على الاقل ان اعلق حكمي» : تشير هذه العبارة الى ان هناك المعرفة المطلقة من جهة والحرية المطلقة للتفكير من جهة اخرى. من هذا الوضع سينبثق «الكوجيتو» كيقين اول يسبق كل الحقائق الأخرى.

30- *Médi. Métaphy*, op. cit, 1^{re} Médit., p.140.

(*) يشكل الايمان التلقائي بالواقع المعطى والوثوقية الساذجة لـ «الحس العام» نوعا من «حلم اليقظة» يجب، فيما يرى ديكرت، على الفلسفة أن تحررنا منهما لكي نسير نحو الواقع الحقيقي. وواضح ان لهذا النص صدى افلاطونيا، فهو يذكر باسطورة الكهف الشهيرة التي يؤمن فيها السجناء بالاشباح التي تعودوا على اعتبارها اكثر واقعية وحقيقة من الاشياء الحقيقية كما تتجلى خارج الكهف، والتي تنطوي على خطر افقادهم لبصرهم اذا اظهرناها لهم بصورة مفاجئة.

31- *Méditations*, ibid, pp.140-141.

32- *Méditations* , 2e Médit, p. 144.

(*) تشير هذه العبارة الى ان القدرة على الشك تدل على حرية الانسان المطلقة وان العقل في عمقه ارادة. ويلاحظ ها يدجر في هذا الصدد بان هذه الفكرة تهيمن بصورة اساسية على الميتافيزيقا الحديثة باشكال مختلفة. راجع كتابه :

Chemins qui ne mènent nulle part, Galimard édit.

33- *Abrégé des six Méditations suivantes*

هو عنوان الملخص الذي يسبق بسط، *Méditations Métaphysiques* «التأملات»،

انظر، Ibid , pp.131-134.

34- Etienne Gislou in "commentaire sur le Discours", cité par Brunschwig in op, cit. , p.32.

(*) يمكن ان يفهم من هذه الجملة / التاكيد ان فكرة الله اكثر جوهرية عند ديكرت من تجربة الكوجيتو نفسها. الا ان الذي يجب التشديد عليه هنا هو انه اذا نظرنا الى الامور من زاوية النظام الاستتاجي، الموضوعي والخارجي للحقائق، فان الله ياتي قبل الكوجيتو، لان الكوجيتو، الذي تم ادراكه في الشك يتضمن نقصا في الانا المتناهي، لا يظهر كنقص الاعلى اساس لامتناهي سابق. ولكن اذا نظرنا الى الاشياء من زاوية الاكتشاف، أي من زاوية التقدم التحليلي للمعرفة والتجربة الداخلية واكتساب اليقنيات بواسطة الافكار الواضحة المتميزة، فان ترتيب الاولوية بين الله والكوجيتو والذي يكون فيه الله سابقا على الكوجيتو لا يصبح صحيحا بالمرّة. ذلك ان وجود الله لا يظهر مؤسسا في يقينه الاعلى التجربة الموسعة للكوجيتو : انا اشك، اذن انا موجود، اذن انا غير كامل، اذن الله موجود بصفته كمال مطلق. من هنا يتضح ان الاله الديكرتي منماه مع الفكر الانساني في كونه العقلانية. وبهذا المعنى فهو الذي يشكل اقوى ضمانا للعلم الانساني، ايا كانت طبيعته، على الرغم من ان الله يظل بالنسبة الينا شيئا مستعصيا ابدا على الفهم والتعقل.

35- 3^{ème} Médit. pp. 165-166

استرشدنا في هذا العرض بالعمل الجيد الذي كتبه Roger Lefevre حول الكوجيتو عند ديكارت - انظر : «La bataille du cogito»

P.U.F., Paris, 1960, pp.203-210

37- 4^{ème} Médit. , Ibid, p. 176.

38- Ibid, pp. 183-184

39- ان الفيزياء الديكارتية ليست فيزياء رياضية كما هو الحال نسبيا عند غاليليو، ولا هي فيزياء تجريبية بالمعنى المتداول اليوم. فما ينبهر له ديكارت في الرياضيات لا يكمن في دقتها الكمية، وانما يكمن في يقينيتها و «بداهة افكارها» والطريقة التي بها تتابع هذه الافكار. بهذا تستخدم الرياضيات، لا كأداة، بل كنموذج في فيزيائه التي تتوقف كل قضايها، بشكل وثيق الترابط، على بعض المبادئ المتصورة على انها بديهية، اولية. لذلك يختزل ديكارت الفيزياء ومشكلاتها الى الرياضيات. والفلسفة لاتؤسس ميتافيزيقيا الا هذه الاخيرة باعتبارها النموذج الوحيد للمعرفة العقلية كيفما كان نوعها، وايا كانت قيمتها.

40- تلعب مقولة «الفهم» دورا اساسيا في البنية المفاهيمية للفلسفات الحديثة الكبرى التي هي اساسا فلسفات «مثالية» (ديكارت، كانط، اسبينوزا. .) بهذا المعنى فان الفهم هو مفهوم كلاسيكي.

41- J.T.Desanti, *La philosophie silencieuse*, p. 15.

42- G.Duhamel, *les confessions sans pénitence*, Plon, Paris, 1941, p.121
cité in R. Blanché, *Méthode expérimentale et philosophie de la physique*
op, cit, p. 66

43- L. Brunschvicg, *Ecrits philosophiques*, T.1, P.U.F, Paris, 1951, p.7.

44- G. Bachelard, *le Nouvel Esprit Scientifique*, PUF, Paris.

ويحمل الفصل السادس عنوان : «ابستمولوجيا لاديكارتية»

وقد صدر هذا الكتاب لأول مرة سنة 1934، فيما نشر مقال برنشفيك سنة 1937.

45- G. Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée*, Vrin, Paris, 1981, 5^{ème} Edition, pp.61-62.

46- الواقع ان مسألة كيف ان المنهج شكل موضوعا خاصا للتفكير الفلسفي، منذ ديكارت الى كل الفلسفات الميتودولوجية، تتطلب بحثا خاصا لامجال للخوض فيه هنا. ومع ذلك، يمكن ان نكون فكرة عن الملابس العامة التي احاطت بنشأة هذا النوع من الدراسات الفلسفية. لقد كان المنطق في الفلسفة المدرسية يعتبر اداة كونية شاملة، أي

علم العلوم. ولما تبين ان العلم الديكارتي، كما يرى جورج كانغلهم، اصبح قادرا على الحلول محل العلم السكولاني، على الاقل فيما يرجع الى البصريات والميكانيكا، نشأت محاولة استبدال المنطق الصوري الارسطي في ثوبه المدرسي بالمنهج الديكارتي على اساس انه تعليم اعدادي جديد قابل للعرض بكيفية مستقلة. والحقيقة التاريخية ان «منطق بور روبال» (1662) هو الذي عمل على انتزاع قواعد المنهج الديكارتي من سياق البحوث التي كان يرتبط بها، ومزجها ببعض المبادئ العامة لـ «القواعد من اجل توجيه الفكر»، الذي كان لايزال لم ينشر بعد، الشيء الذي مكّنه من الكلام عن منهج واحد للعلم ذي قواعد ثمانية. ولكن يمكن ان نضيف الى هذا ان ديكارت الميتافيزيقي نفسه هو الذي انتهى به الامر الى جل منهجه كما تحدث عنه في «المقال» منهجا عاما صالحا لكل تفكير، علمي او غير علمي. ومعنى ذلك ان البحث في كيف نشأت «فلسفة المنهج» يجب ان ينطلق، في رأينا، من ديكارت نفسه. في هذا السياق بالذات نفهم نقد باشلار الجذري للاستمولوجيا الديكارتية في «الفكر العلمي الجديد».

47- «الفكر العلمي الجديد» الترجمة العربية، دمشق، 1969.

انظر التحليل الرائع لباشلار حول قطعة الشمع، ص ص : 162-167.
نفس المرجع السابق، ص : 163.

«الفكر العلمي الجديد»، اخذنا النص هنا من :

Dominique lecourt, *Bachelard. Epistémologie, textes choisis*, P.U.F, Paris, 1980, pp. 118-119.

50- D. Lecourt, *La philosophie sans feinte*, op. cite, pp.66-67.

51- Gaston Bachelard, *La philosophie du Non*, PUF, Paris, 1981, p 144-145.

52- Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, PC Maspéro, Paris, 1975, p. 23

53- «السيكولوجيا العقلية» التي سينتقدونها كانط اشد نقد عندما سيعتبر بانها لايمكن ان تكون علما لان لاموضوع لها، كما ان لاموضوع للكوسمولوجيا العقلية او الميتافيزيقا العقلية.

54- انظر التصدير الذي كتبه ديكارت لـ «التأملات» والمعنون بـ :

«A Messieurs les Doyens et Docteurs de la Sacrée Faculté deThéologie de Paris» in op.cité, pp. 117-121.

55- من نص لاثومير لم ينشر في اعماله المعروفة المتداولة، مؤرخ بفاتح ماي 1970.

«لقد ساد الاتفاق حتى الان على ان جميع معارفنا ينبغي ان تنتظم وفقا للموضوعات. غير ان كل المجهودات التي حاولت (. . .) ان تقيم حكما قبليا ما وبواسطة مفهوم ازاء هذه الموضوعات (. . .) قد باءت بالفشل. فلنبحث اذن (. . .) كيف يمكننا ان نوفق في مجال المشكلات الميتافيزيقية بافتراضنا ان الموضوعات هي التي تنتظم وفقا لمعرفتنا (. . .)، أي تحديد امكانية قيام معرفة قبلية بالموضوعات (. . .). حتى قبل ان تعطى لنا (. . .). اننا لانعرف الاشياء قبليا الا مانضعه نحن انفسنا فيها».

E .Kant, *Critique de la Raison Pure*

الفصل الثالث

الامكانية القبلية لقيام العلم في النقدية الكانطية

تقديم

تقوم الكانطية في تاريخ الفلسفة الغربية كمحاولة فلسفية جريئة لاعادة بناء الاشكال الميتافيزيقي، واقامة الاسس النقدية للمجال الذي ينبغي ان يتخذ فيه الخطاب الميتافيزيقي وضعاً «شرعياً» نهائياً. ومعنى هذا ان الفلسفة الكانطية هي بالاساس «ميتافيزيقيا» ؛ او بتعبير ادق، مشروع اقامة الشروط النظرية والعقلية «القبلية» اللازمة لامكانية بناء فعل ميتافيزيقي جديد. الا ان تحديد هذه الشروط وبلورة تلك الامكانية قد نتجا عند كانط على اثر عملية تفكير شاملة للاطر العقلية التي انتج داخلها الخطاب الميتافيزيقي التقليدي. وقد اتخذت عملية التفكير هذه في المشروع الفلسفي الكانطي صورة نقد شامل وعميق للملكات العقل النظري. ومن ثم، فان النقدية الكانطية انما تتميز ب«قصدها الميتافيزيقي». ولكن كيف تبني الكانطية هذا المشروع ؟

ان فهم هذا المشروع في جانيه، التفكيكي والبنائي، واستيعاب ابعاده النظرية والفلسفية لن يتأتى، في نظرنا، الا في قراءته على ضوء العلاقة التي تربطه بالممارسة العلمية الفيزيائية كما كانت تتقدم اثناء لحظة اكتمال صيرورتها الكلاسيكية مع نيوتن. ويعني هذا ان «المشروع النقدي» يقوم على دعامة اساسية منها يستمد مشروعيته وعليها يفكر تدخله التاريخي. وتتمثل تلك الدعامة في نظرية للمعرفة.

ان النظرية الكانطية في المعرفة تنتج فلسفة متكاملة في اسس وطبيعة المعرفة البشرية تستهدف، في غايتها البعيدة، اقرار تمييز حاسم بين مجال

ماهو قابل للمعرفة ومجال ماهو قابل للتفكير فقط. وبذلك يتحدد الحقل الخاص الذي يجب ان ينتج فيه العقل، بكيفية مشروعة، القول الميتافيزيقي «السليم». غير ان هذه النظرية لاتفعل ذلك الا باستخدام معين، متميز، للعلوم القائمة. وبعبارة اخرى، فان التفكير النقدي، وبالاخص على مستوى «نقد العقل التاملي الخالص» ينصب على المجال الاستمولوجي الذي تقوم فيه العلوم الرياضية والفيزياء. لا للشك في موضوعيتها وبقينها، وانما لانتاج الخطاب الذي يكشف عن اسسها ويبين سيرورة نشأتها : وتلك هي مهمة نظرية في المعرفة. غير ان هذا لايشكل الا الجانب، الاساسي، ولكن التمهيدي من المشروع بما هو مشروع امكانية قيام الميتافيزيقا كعلم. لانه حينما يتأتى لنا، على ضوء الخطاب المعرفي، ادراك الشروط التي جعلت من العلوم معارف يقينية تتقدم باستمرار، فانه بامكاننا وقتئذ ان نتساءل عن الشروط التي ينبغي ان تتحول بفضلها الميتافيزيقا من حالة التردّي التي هي عليها الى حالة الوضوح والاستقرار، أي حالة الوضع العلمي كما يتمثل بالنسبة للفيزياء الرياضية. ولعل هذا ما يعنيه كانط عندما يقول : «عندما تبينت كيف ان الرياضيات والفيزياء اصبحت كما هي عليه اليوم بتاثير ثورة مفاجئة، وجدت انه من اللازم علي ان اعتبر ان ماحدث في هذين العلمين يشكل مثالا مهما دفع بي الى التفكير في الخاصية الاساسية للتغيير الذي طرأ على منهج هذه العلوم والذي كان ذا فائدة عظيمة بالنسبة لها. فعمدت الى ادخال تغيير مماثل في مجال الميتافيزيقا، لما بينها وبين هذين العلمين من تشابه من حيث انها - الرياضيات والفيزياء والميتافيزيقا - معارف عقلية»⁽¹⁾.

ان حل مشكلة امكانية الميتافيزيقا يستلزم اذن فحص شروط امكانية العلم، وبالتالي فان مشروع اعادة بناء القول الميتافيزيقي بالشكل الذي يضمن له مشروعية وجوده واستمراريته يتطلب تحليلا عميقا لطبيعة اشتغال العقل في تحصيله للمعرفة بالكون الطبيعي. انه تحليل ارتدادي يرتقي من الواقع الثابت والاكيد لوجود العلم الى الشروط القبلية التي تجعله ممكنا.

على هذا الاساس تنتج النظرية المعرفية عند كانط اسلوبا جديدا واصيلا في التعامل مع العلوم يختلف جذريا من حيث طبيعته وكيفية مساءلته لـ «النص» العلمي عن النماذج التي عرضنا لها في تحليلاتنا السابقة : انه

الاسلوب «المتعالي»، الذي يبحث في التحديد القبلي لامكانية تكون المعرفة والمجالات التي تعرف صلاحيتها. واذا كان هذا الاسلوب قد ارتبط اصلا بالموقف النقدي في الفلسفة الكانطية الى حد يمكن معه، بمعنى ما، اعتبار ان كانط قد دشن ما يسمى لاحقاب «الابستمولوجيا» («نقد العقل الخالص»، 1781)، («المبادئ الميتافيزيقية الاولى لعلم الطبيعة»، 1786)، فانه قد انتقل من بعدها ليشكل الاطار النظري العام لابستمولوجيات اخرى زعمت تحويل الفلسفة الى علم دقيق، كما فعل هوسرل حين اعتبر بان «الفينومينولوجيا»، التي هي هذا العلم، لا تدرس سوى «الوعي»، بمعنى انها تدرس العلاقة بجميع اشكالها التي تقوم بين الوعي (او الشعور) وموضوعاته، أي الاحالة التي تشكل ماهية الوعي. ان حضور هذا الاسلوب في عمق نظريات معاصرة في المعرفة يشكل احد الاسباب، من بين اخرى، التي دفعت بنا الى التوقف عند النموذج الكانطي.

ونظرية المعرفة عند كانط حينما تنتج ذلك الاسلوب، فهي تقيم سيرورة ل «استبطان» العلوم الى الذات المتعالية لانجد لها أي نظير في الفلسفات السابقة. لذلك، فان قيمتها لا تحدد بالاستناد الى قيم خارجية عن مجال انتاج المعرفة العلمية، كالله او النفس... الخ، وانما تكمن في ابعاد تلك القيم بالذات طيلة عملية الكشف عن الاسس القبلية التي تكون بموجبها تلك المعرفة ممكنة. ان الفيلسوف يبني خطابا متميزا يسند اليه وظيفة فك العلاقات النظرية والمنطقية التي تتظم «النص» العلمي الوارد اليه من الخارج -لانه لا يساهم في انتاجه - بهدف ابراز البنيات الجوهرية التي تحركه نحو تملكه للواقع الطبيعي معرفيا ؛ حتى اذا انتهى من ذلك، فانه يعيد بناء الخطاب العلمي في وحدته داخل الخطاب الفلسفي الذي يقول ماهيته وحقيقته. فابرار هذا الشكل الاصيل من التفكير في الممارسة العلمية، وفهم اليات تدخله، وبالتالي الوقوف على الغايات التي من اجلها كتب كانط ذلك الصرح الفكري الهائل والبالغ الصعوبة الذي هو «نقد العقل الخالص»، كل هذا شكل سببا اخر في اهتمامنا هنا بالفلسفة النقدية. ان مسألة المعرفة تصبح في هذه الفلسفة واضحة متميزة، وتفكيرها يغدو محدد المعالم ضمن سياق نظري وفلسفي مختلف المعطيات عما كانت عليه زمن ديكارت او افلاطون.

ولكننا لانعتقد بان طرح المسالة وبحثها بهذه الخصوصية قد اتى على حين فجأة او عن طريق المصادفة، وانما كان للابسات الوضع الايديولوجي ل «قرن الانوار» دورها الحاسم في بلورة ذلك الطرح، بل بامداد الفكر الكانطي نفسه بعناصر صياغة المشكلة ومقاربتها بالصورة التي قدمها في كتاباته التي تهمنا هنا.

تلك هي الرؤية التي سنصدر عنها في محاولتنا المتواضعة لقراءة بعض نصوص كانط من حيث انها تقدم لنا هذا النمط التاريخي من التعامل مع الممارسة العلمية.

في الوضع العام للميتافيزقا

هل تكمن كل مهمة «الفلسفة المتعالية» في اقامة جدول شامل وكامل للمناهج والمفاهيم التي تستخدمها علوم الطبيعة ؟ صحيح ان النظر بعمق في النصوص المتعددة التي ضمنها كانط حرصه البالغ على اداة كل الميتافيزقات السابقة عليه يوحى لنا بان «نقد العقل الخالص» قد اقام فلسفة «وضعية» حين حصر مهمة التفكير الفلسفي في التساؤل عن شروط امكانية العلم. وتبعاً لذلك، فان المحور المركزي للفلسفة النقدية انما يتحدد في نظرية امكانية التجربة. غير ان هذا التفسير الاستمولوجي لا يدرك الغاية البعيدة للنقد الكانطي، لانه يقف عند حد منطوق النص الرفض للميتافيزيقا لانه يتجزؤه ولا يتعداه الى البناء العام للمنظومة التي تعين لذلك النص، في شبكة العلاقات التي تؤسسها، حقله الدلالي الخاص. فلا يشكل هذا الرفض الا جانباً واحداً من المشروع النقدي ككل. لذلك، فان الدافع الاساسي لمشروع النقد يكمن في بحث امكانية ارتقاء الميتافيزيقا الى مكانة العلم⁽²⁾. لانه بدون وجود اشكالي لهذا الشيء الذي يسمى ميتافيزيقيا، وبدون الاختلاف الجوهرى في الوضع بينه وبين العلوم القائمة، فلا معنى كليا لذلك البحث العميق والدقيق حول قدرات العقل الانساني الذي هو مركز الثقل في الكانطية، أي مركز نقد العقل النظري. وتلك هي عبرة تاريخ الميتافيزيقا.

ولكن من اهتم جدياً بهذا التاريخ ؟ لقد اعاب كثير من الفلاسفة على الميتافيزيقا انها، بالشكل الذي مورست به تاريخياً، لم تستطع ابداً بلوغ

شيء يقيني بخصوص الموضوعات التي تناولتها بالبحث، في حين انه كان ينبغي اعتبار الخلافات بين الميتافيزيقيين انها تمثل عرض مرض عضال يعاني منه العقل نفسه. وعلى الرغم من الواقع المأسوي الذي توجد عليه الميتافيزقا، فقد ظلت الفلسفة العقلية تبني تقاريراتها الوثوقية كما لو كانت تملك المعايير النهائية لاصدار الاحكام في الميتافيزقا. لذلك، فان النقد الكانطي للميتافيزيقا هو ما يشكل البعد الجوهرى في المهمة النقدية، هذا النقد الذي لم يفهمه معاصرو كانط، لانهم لم يفهموا الضرورة «الاركيولوجية» التي دعت اليه. ماهي هذه الضرورة ؟ ان النقد⁽³⁾ لن يفهمه الا الذي صدمته الحالة التي لا توجد عليها الميتافيزيقا راهنا وحسب، وانما الحالة التي وجدت عليها دائما في تاريخها. فالموقع الذي ينطلق منه كانط لتقويض الميتافيزيقا ليس هو الميتافيزيقا ذاتها، أي كما تمارس بالفعل، ولكن الموقع الخارجى، النقدي الذي منه تنجز عملية فحص امكانية قيام الميتافيزيقا. «... لقد وقفت خارجها تماما، من وجهة النظر التي انطلقا منها يمكنني الحكم على امكانية الميتافيزيقا ذاتها. فالنقاد يصرون على حكما حسب قانون الميتافيزيقا، في حين انني ارفض هذا القانون بالذات في الكتاب كله»⁽⁴⁾.

يرى كانط اذن ان الاستمرار في بناء الميتافيزيقات على الرغم من الحالة المزرية التي توجد عليها الميتافيزيقا ينتج عن جهل مطبق بطبيعة هذا «العلم»، وان التغاضي عن تلك الحالة يصدر عن كون ان الفلاسفة لم يقروا على الاعتراف بالفشل الجذري لكل الميتافيزيقات السابقة. لقد ساد الاعتقاد المطلق بينهم بسلطة العقل وثقته في نفسه على اقتحام أي مجال من مجالات المعرفة، دون حدود او ضوابط. ولكن للعقل مصيرا مختلفا عما يزعمه اولئك الذين يستخدمونه بلا حذر: «ان للعقل الانساني هذا المصير الغريب، في جنس معين من معارفه، ان يكون مرهقا بمسائل لا يمكنه اجتنابها، لان طبيعته ذاتها تفرضها عليه فرضا، ولكن التي لا يقدر على حلها، لانها تتجاوز كليا سلطة العقل الانساني»⁽⁵⁾. وهكذا، فلا مناص للعقل من الاهتمام بالمشكلات الميتافيزيقية، ولكن عليه كذلك ان يعترف بان ليس في استطاعته ان يجد لها حلا مقنعا اذا هو تمادى في تناولها على النحو التقليدي العقيم. والواقع ان المفارقة المثيرة في الميتافيزيقا تكمن في كون انه لا يمكن،

في الان معاً، التفاضلي عنها ولا الرضى عما تقدمه من نتائج . فهل معنى ذلك انه يجب الاقرار بالتخلي نهائيا عن العقل ؟ كلا، لان كانط، على الرغم من كل شيء، سيضطلع هذا العقل نفسه بالمسؤولية الجسيمة لانجاز مهمة خلاصه. فالامر يتعلق، بالنسبة لهذا العقل المحتل بان « يعود من جديد الى البحث في اصعب مهامه كلها، أي الى معرفة ذاته واقامة محكمة تضمنه في مزاعمه المشروعة وتمكنه من اداة كل تطاولاته التي لاساس لها، ولكن لا بكيفية اعتباطية، وانما باسم قوانينه الثابتة والخالدة. والحال ان هذه المحكمة ليست شيئا اخر سوى نقد العقل الخالص ذاته»⁽⁶⁾. ومعنى هذا انه يجب التوقف طويلا عند سلطة العقل والنظر بامعان في مواطن الاخطاء التي جعلته يضل الطريق المؤدي يقينا الى «العلم الحقيقي». وما الصراع اللامتناهي بين الخطابات الميتافيزيقية الا دليلا قويا على ضرورة هذا التوقف. ولكن ليس بمعنى قياس مدى «النجاحات» التي توهمت الميتافيزيقا انها حصلت عليها، ولكن بمعنى العودة من جديد الى نقطة الانطلاق. ان هناك شيئا ما، فيما يرى كانط، قد عمل على تضليل الميتافيزيقا، لذلك لا بد من الابتداء من نقطة الصفر، أي فحص الملكة العاقلة فينا، والتساؤل عن الشروط التي تضمن مشروعية التركيب القبلي.

ولكن كيف ضل العقل الطريق في الميتافيزيقا ؟ إنه يسقط في الخطأ وهو يندفع نحو الميتافيزيقا، انه يريد ان يعرف كل شيء وبسرعة، لذلك فهو يضل نفسه ويشعر بانه قد حاد عن الطريق السليم عندما غير مبادئه خلال السير. غير انه لم يعد قادرا على معرفة كيف، اين ومتى وقع في الخطأ الاصيلي. لماذا ؟ لان مبادئه قد تخلت عن التجربة. ولان التجربة هي الأساس الوحيد للحقيقة. وهذا بالذات هو ما حاول «النقد» كله ان يبرهن عليه، ولكن كانط يضعه امامنا مند الصفحات الاولى للكتاب.

واذن، فان هناك مرضا أصليا في العقل، وبدون وجود هذا المرض فلن يكون ثمة أي معنى للقيام بتشريح عميق لعقل يعمل بشكل طبيعي في ميادين اخرى. لان العلوم - الرياضة والفيزياء خصوصا - بالنسبة لكانط لاتطرح في ذاتها أي مشكل. فهي لاتوحي ابدا، في عملها العادي، بفكرة محدودية العقل الانساني. وعندما يقوم التفكير في وضع حدود لهذا العقل،

فان ذلك يعني انه يدور في مكان فارغ اصلا. ان العلوم لاتبين لنا الا حدودا قابلة للتجاوز دوما، وهي لاتشير الى ان هناك هوة سحيقة تحدها. يقول كانط : « لا يمكننا ان نتصور حدودا معينة طالما ان معرفة العقل معرفة متجانسة. ان العقل الانساني يعرف ان له حدودا ولكن ليست له نهايات في العلم الرياضي والعلم الطبيعي. ويسلم بانه لا بد وان يكون هناك، بالتأكيد، شيء ما موجود خارج نطاقه ولكن لاقدرة له على ادراكه، ولايسلم في الوقت نفسه بانه من الممكن ان ينتهي الى الكمال في تطوره الذاتي الباطني»⁽⁷⁾. بهذا المعنى يمكن تجنب البناء الشاق لنسق كامل في الفلسفة المتعالية اذا لم نأخذ بعين الاعتبار سوى الاستخدام المشروع لمفاهيم ومبادئ هذه العلوم في المجالات الخاصة بها.

ومعنى هذا ان ليس فحص العلوم اليقينية هو الذي قاد او ينبغي ان يقود الى انشاء «النقدية المتعالية»، ولكن ضرورة بناء هذه الفلسفة انما تصدر عن النظر في كيفية اعادة تاسيس الميتافيزيقا، لانها هي التي تهم قبل النقد وبعده. الا ان هذا التاسيس الجديد لا بد من ان يبدأ من نقد العقل الذي ينتج الميتافيزيقا. ولكن نقد هذا العقل يمر ببيان كيف انه يشتغل في العلوم الدقيقة لبلوغ اكبر قدر ممكن من الموضوعية واليقين ؛ حتى اذا انتهى البحث من الكشف عن بنياته، فانه يمكن اذ ذاك ان نرى كيف يكون بوسعه ان ينشأ الميتافيزيقا على اسس متينة تضمن لها «اليقين العلمي» المنشود. ومن ثم، فان نجاح العلوم ليست له اية اهمية الا اذا نظر اليه من زاوية فشل الميتافيزيقات. وبعبارة اوضح، فان الرياضيات والفيزياء تبيان، بما لا يدع أي مجال للشك، بان هناك امكانية للمعرفة القبلية⁽⁸⁾، ولكن توسيع تلك المعرفة القبلية لتشمل الميتافيزيقا امر شائك وغير مضمون النتائج، على الاقل من حيث الموضوعية النظرية. لذلك، فان البحث في الشروط التي تجعل منها معرفة قبلية كما هو الشأن بالنسبة للعلوم الاخرى شيء ضروري وحتمي.



ولكن كيف امكن للنقد الكانطي ان يتجه نحو اتخاذ الشكل الذي ظهر به في «نقد العقل الخالص» ؟ هنا تأخذ المرحلة التي اصطلح على تسميتها

ب «المقابل نقدية»⁽⁹⁾ في فكر كانط كل اهميتها. وعلى الرغم من الاهمية القصوى لهذه المرحلة في تطور الفكر الكانطي، فاننا سوف لن نتعرض لها هنا، معتقدين بان كانط الحقيقي، أي كانط النقدي انما يكمن في كتاب «النقد» وما يليه. . لان «النقد» يقيم منظومة فلسفية شاملة لم يعد للاطروحات والمفاهيم السابقة عليها أي اثر يذكر فيها.

ولكن هل سيهدف «النقد» الى القضاء النهائي على الميتافيزيقا ؟ اننا نشعر بان الامر ليس كذلك، يقول جيرار لوبران⁽¹⁰⁾، وان الهدف البعيد عند كانط يتمثل بالذات في اعادة بنائها، يضيف مارتن هايدجر⁽¹¹⁾. وبالفعل، فان التساؤل عن امكانية قيام علم مايعني باننا نشك في وجود مثل هذا العلم. غير ان الميتافيزيقا توجد على الاقل، على صورتين : انها توجد كاستعداد فطري في طبيعة الانسان⁽¹²⁾، وهي توجد كذلك كعلم مستقبلي يجري البحث عن امكانيته. لذلك، فان الجزم بان كانط قد اقامت الميتافيزيقا انما هو قول يدل بوضوح على عدم فهم كلي ل «النقد». ولعل هذا ما حدا بالفيلسوف الى كتابة «المقدمات» رفعا لكل التباس حول اهدافه من نقد الميتافيزيقا التي يجب ان تكون.

ولكن كيف تكون الميتافيزيقا حاضرة وغائبة في نفس الوقت على مستوى «النقد» ذاته ؟ وماذا سيبقى من الميتافيزيقا بعد انتهاء النقد ؟ ان المسالة الاساسية التي يعالجها الفصل الخاص ب «التحليلية المتعالية» من كتاب «النقد» تتعلق بكيف تكون الاحكام التركيبية القبلية ممكنة. لماذا ؟ لان الاحكام الميتافيزيقية هي احكام تركيبية قبلية. «هل الميتافيزيقا ممكنة حقا ؟ ينبغي الانجيب عن هذا السؤال بذكر الاعتراضات التي تعبر عن شكنا في بعض الاحكام التي تعرض في أي ميتافيزيقا موجودة (وحتى الان نحن لم نسلم باية واحدة منها)، بل يجب ان نستخلص الاجابة عنه من تصور هذا العلم الذي مازال مفهومه حتى الان اشكاليا»⁽¹³⁾. فكيف يمكن لنفس الشيء اذن وفي ان واحد ان يوضع بين قوسين وان يتم اللجوء اليه كمرجع اساسي ؟ لقد وضع كانط الميتافيزيقا بين قوسين، ولكن من حيث انها تمارس بالفعل، لذلك فانتقادها ليس يعني الرجوع الى النظر في اطروحاتها او مساجلة الفلاسفة الذين يتجونها، اما البحث في الميتافيزيقا فسينصب على بيان انها

شيء طبيعي ومشروع وان لها ملكات معينة تتجها، مما سيقود الى تأسيسها بشكل يقيني. على انه لا يمكن القيام بهذا العمل الا بعد ان يكون «النقد» قد بين بان العلوم القائمة تتج المعارف التركيبية القبلية وان للعقل حدودا في كل شيء.

واضح مما تقدم ان هدف الفلسفة النقدية لا يكمن في اقرار ان الميتافيزيقا شيء مستحيل اطلاقا، وانما يتحدد في التاكيد على ان الميتافيزيقا ينبغي ان تقوم على اسس نظرية ومنهجية غير تلك التي شكلت قواعدها عبر تاريخها. ولما كانت المعرفة، بالمعنى الدقيق، هي دوما معرفة موضوعية بموضوع محدد، فان الميتافيزيقا لا يمكن ان تكون معرفة، من حيث ان لاموضوع لها⁽¹⁴⁾. ومن ثم، فان التماذي في انتاج القول الميتافيزيقي بمنحه موضوعات وهمية هو الذي يفسر فشله التاريخي الذريع بالمقارنة مع العلوم الاخرى. فعندما ننظر في المنطق مثلا، فاننا سنجد بانه قد دخل منذ زمن طويل في الطريق اليقيني للعلم، وانه غذا بالتالي علما مكتملا. لماذا هذا النجاح التام للمنطق؟ لان الفهم فيه لا ينصب الا على نفسه وشكله، مما حذا بها يدجر الى القول: «انه (المنطق) لا يبدو انه كذلك (اي منتهي ومكتمل)، بل انه كذلك بالفعل. لان المنطق، بالرغم من كائنه وهيكله، لم يتقدم اية خطوة فيما يرجع الى محتواه الاساسي والاصلي. اما الخطوة الوحيدة التي لازالت ممكنة فتتعلق بهدمه (من حيث انه منظور معياري لتاويل الكينونة) انطلاقا من اساسه ذاته»⁽¹⁵⁾.

ولكن اذا كان المنطق قد تبين طريقه الى العلم بسهولة ومنذ وقت مبكر، نظرا لان العقل فيه لايهتم باي موضوع خارجي عنه، فان الرياضيات قد تعثرت طويلا في سيرها قبل ان تكتسب وضعها علميا يعرفه تحديدها لموضوع قبلية وبشكل خالص. الشيء الذي يدل عند كائنه على الثورة الفكرية الهائلة التي عاشتها الرياضيات كعلم، يقول: «ان اول من برهن على المثلث المتساوي الساقين (سواء تسمى طاليس او أي اسم اخر) قد صدر عن نور قوي، لانه تبين بانه لا ينبغي له ان يتشبت بما كان يراه في الشكل (الهندسي) او حتى بالمفهوم البسيط الذي كان له عنه، ولكن كان عليه ان يولد، ان يبني هذا الشكل بواسطة ما كان يفكر فيه بخصوص هذا الموضوع

وتمثله قبلها بالمفاهيم ؛ وانه لمعرفة شيء بكيفية قبلية وبصورة يقينية لم يكن عليه ان يمنح لهذا الشيء الا ما ينشأ بالضرورة عما وضعه هو نفسه فيه تبعا لمفهومه»⁽¹⁶⁾.

كذلك الامر بالنسبة للفيزياء التي تتضمن، حسب كانط، معارف قبلية، على الرغم من انها ليست كلها معرفة خالصة، «لقد فهموا (الفيزيائيون) بأن العقل لا يدرك الا ما يتتجه هو ذاته حسب تصاميمه الخاصة، وانه يجب ان ياخذ المبادرة بالمبادئ التي تحدد احكامه تبعا لقوانين ثابتة، وارغام الطبيعة على الجواب على اسئلته بدل ان يتركها تقوده بالرغم منه» (. . .) وإذن، فإن الفيزياء مدينة بهذه الثورة الحاسمة التي حدثت في منهجها الى هذه الفكرة البسيطة وهي انه يجب ان تبحث في الطبيعة، وطبقا للافكار التي ينقلها العقل نفسه اليها، عما ينبغي ان تعرفه عنها والتي لا يمكن ان تعرف عنها شيئا لوحدتها. على هذا النحو، تكون الفيزياء قد دخلت في الطريق اليقيني للعلم بعد مسيرة متعثرة ومتردة دامت قرونا طويلة»⁽¹⁷⁾.

الى ماذا يريد ان ينتهي كانط بعد هذا العرض الواضح حول «علمية» العلوم ؟ الى ابراز فشل الميتافيزيقيا بالتناقض مع هذه العلوم. فلا بد اذن من احداث تغيير جوهري في الميتافيزيقيا حتى تصير قابلة لبلورة الوضع «العلمي» الذي يناسبها. ولكن على أي شيء ينبغي ان ينصب هذا التغيير المنشود؟ يرى كانط بان الامر يتعلق اساسا بالمنهج المتبع فيها، وذلك هو معنى كلامه في تصدير الطبعة الثانية «للقد» عن «الثورة الكوبرنيكية»⁽¹⁸⁾. ومن ثم، فان «هذه المحاولة لتغيير المنهج المتبع لحد الان في الميتافيزيقيا واحداث ثورة شاملة فيها، باتباع مثال الرياضيين والفيزيائيين ؛ ان هذه المحاولة هي التي قادت العمل في هذا النقد للعقل الخالص التأملي»⁽¹⁹⁾.

تلك هي اطروحة «النقد» الاساسية : لا امكان لقيام ميتافيزيقيا جدية الا بعد ان يتحدد المنهج الذي يجب ان تتبعه في ادق تفاصيله، أي ان المنهج في الميتافيزيقيا لا بد له بالضرورة من ان يسبق العلم. ومعنى هذا ان «النقد» هو كتاب في المنهج، أو «خطاب في المنهج». ولكن المنهج مكن «النقد» من تحديد قدرات العقل وابراز بنياته الداخلية التي تجعله يشتغل في كل ميدان وهو على وعي تام بحدوده وامكاناته. فالعرض الشامل للمنهج هو وحده

الذي يقرر مصير هذا العلم الذي لم ينتج بعد. لقد كتب «النقد» لان هناك «علما» يؤدي عرض المنهج الذي ينبغي ان يقوم عليه الى القضاء عليه كمذهب قائم الوجود في تاريخ الفلسفة. لذلك، فان «النقد» لا ينقد العقل بهدف التنقيص من قيمته، وانما لبيان ماهيته الحقيقية كما يؤكد هايدجر : «لايتعلق الامر ببساطة في «نقد العقل الخالص» برفض او باحتقار العقل الخالص، وانما يتعلق، عكس ذلك، بالتوجه اولا الى ما يحتويه العقل كشيء حاسم وخاص، ومن هنا الى ماهيته الخاصة. وهكذا يصبح النقد رسما للحد وقياسا للمجال الكلي للعقل الخالص، وهذا يتم لا بالنسبة ل «وقائع»، ولكن انطلاقا من مبادئ، بتحديد الماهية الكلية للعقل الخالص، لذلك ينتمي الى النقد كل لحظة اساسية مايسميه كانط بالصرح البنائي «Architectonique»⁽²⁰⁾. وفي موضع اخر : «ان لكلمة «نقد» معنى قليل السلبية جدا الى حد انه يشير الى اوج الايجابية»⁽²¹⁾.

وضع التجريبية في فكر «النقد»

توصل كانط في «مقالة 1770» الى بناء تصور فلسفي متكامل حيث اقام فيه تميزا اساسيا بين «الفهم» و «الحساسية»، وانتهى الى ان الفهم لا يمكنه باية حال ان ينتج شيئا في الميتافيزيقا. بعد هذه «المقالة» لم يكتب كانط أي شيء جديد الى حين صدور «النقد» سنة 1781. من هنا هذا السؤال : كيف يمكن تفسير هذا «الصمت» الفلسفي الطويل الذي دام زهاء احدى عشر عاما ؟ ماهي اسبابه النظرية الحقيقية ؟

يرى لوسيان كولدمان ان سبب هذا الصمت يعود الى التقاء كانط بفلسفة هيوم، بل ان بناء «النقد» نفسه انما يدين بالشيء الكثير الى هذه الفلسفة. فكيف تعرف كانط على هيوم وماذا قرأ له ؟ سؤال عويص يتعلق بتاريخ الفكر الكانطي لا نستطيع الخوض فيه هنا. ولكن نظرا للاهمية القصوى التي لتأثير هيوم على صياغة البنية العامة ل «النقد»، فاننا سنكتفي بالاشارة الى بعض المعطيات التي من شأنها ان تعين معنى هذا التأثير، ولو ان اقصى ما يمكن ان نفعله في هذا الاطار هو، كما يرى كولدمان، ان نحكم على هذا التأثير من خلال النتائج، أي من خلال «النقد» نفسه⁽²²⁾.

لقد كان كانط على علم ببعض كتابات هيوم قبل سنة 1781، بل حتى قبل عام 1770 حين كان يورد بعض النصوص منها ويناقش بعض آرائها في دروسه كما يشهد بذلك هردر (Herder) الذي استمع الى محاضراته بين سنة 1762 وسنة 1764، حيث يقول: «نفس الروح التي كان يمتحن بها آراء لايبنتز وفولف وبومجارتن وهيوم، ويحلل بها قوانين الطبيعة كما وضعها كيبلر ونيوتن، كان يقدم لنا عرضا لمؤلفات روسو الحديثة «اميل» و «هلويزا الجديدة»، ويخبرنا بآخراكتشاف ظهر في علم الطبيعة مبنيًا لنا اهميته وقيمته، واخيرا كان يكشف لنا عن اعماق الطبيعة الانسانية وينوه بقيمة الانسان الاخلاقية»⁽²³⁾. ويعترف كانط نفسه في «المقدمات» بانه قد تعرف على هيوم من سنين طويلة مضت⁽²⁴⁾. وهي سنون قرأ خلالها صاحبنا كتاب هيوم «بحث في الفهم الانساني» الذي صدر عام 1748 ونقله الى الالمانية سولزر (Sulzer) عام 1756 في ثلاثة اجزاء. ولكن ليس معنى الاطلاع على اهم اطروحات الفلسفة التجريبية انه قد تكون لدى كانط منذ وقت مبكر تأثير نظري حاسم بها. لماذا؟ يقول كولدمان: «لان تأثير مفكر على آخر لايمكن تعيينه من القراءة الاولى، وانما يمكن تحديد ذلك التأثير ابتداء فقط من اللحظة التي تصبح فيها افكار الاول اعتراضات على فكر الثاني او مساهمات فيه. والحال ان هذا لم يكن هو شان كانط، يقينا، في المرحلة الماقبل النقدية»⁽²⁵⁾. غير ان الامور قد اتخذت وجهة جديدة عندما شرع كانط لاحقا في استعمال كثيف للتجريبية كما تدل على ذلك الاحالات المتعددة الى هيوم في «النقد». فماذا حدث اذن؟ لماذا اكتسبت فلسفة هيوم كل هذه الاهمية في هذا الوقت بالذات؟ لان هيوم كان قد وجه هجوماته ضد مفهوم «العلة»، ولان في الكتابات الكانطية الاولى كان كل الصرح الذي اقامه كانط حول العالم المعقول ينهض على هذا المفهوم بالذات. ومعنى هذا ان كانط «الماقبل النقدي» كان يستخدم مفهوم الترابط العلي بكيفية مفارقة على مستوى تفكير العلاقة بين العالم الحسي والعالم المعقول. ولذلك نفهم وضع العلية في تصورات كانط الماقبل النقدية، وهو وضع ارتبط جوهريا بموقفه السابق من الميتافيزيقا، ومن ثم نفهم كولدمان حين يقول «فلان شكل العالم الحسي يستوجب ان تكون له علة (او سببا)،

لذلك يوجد عالم معقول واله، وهذا ما كان يعلمه كانط⁽²⁶⁾، مما اقنع الفيلسوف بضرورة تدعيم الميتافيزيقا القائمة، لا بتقويضها، وحمله على الاعتقاد بانه قد توصل الى المفهوم النهائي حولها.

ان العلة لا يمكنها ان تكون، في المنظور الهيومني، سوى الكيفية التي تتم الاشارة بها الى الترابطات التي تحدث بين التمثيلات التجريبية، أي بين الاحساسات والمعاني. وتبعاً لذلك، فلا يحق لنا مطلقاً، بالاعتماد على مفهوم العلة، ان نستخلص وجود شيء ما لا يكون معطى لنا في التجربة. انه نقد جذري لا يهدد الميتافيزيقا وحسب، بل يهدد العلم نفسه، اذا صح، كما نقترح، ان العقلانية الانطولوجية التي سادت على امتداد القرن السابع عشر والنصف الاول من القرن الثامن عشر كانت قد انبنت على بنية العقلانية العلمية حدد معالمها الاساسية الفكر الرياضي كما انتجته الهندسة التحليلية لديكارت وحساب التفاضل اللايبنتزي-الينوتوني... فاذا لم تكن قوانين العلم، كما يرى هيوم، الاعادات ترابطية يولدها تكرار الاحساسات، فكيف سيكون العقل الذي ارتقى به الميتافيزيقيون الى درجة يتعالى فيها على التجربة الحسية ؟ ان مبادئه لن تكون بالضرورة سوى مجرد رؤى وخيالات. وبالنسبة فان الميتافيزيقا التي تكفل تلك المبادئ وتضمن وجودها «الوهمي» لن تكون الا تضليلاً.

على هذا النحو يمضي هيوم الى العمق، أي الى نفس مبدا العقل الكافي : ومن ثم الى هدم الامكانية ذاتها للوجود المعقول.

ولكن كيف انبنى هذا النقد - الهدم في فكر هيوم ؟ الى اية اشكالية نظرية يستند؟



لقد كان نظام العالم قبل حدث «التجريبية» يحال على فكر منظم كسبب له، يتعرف عليه على انه يشكل الاساس المتعالي لفكرة الكمال التي توجد في الذات، هذه الذات نفسها التي يتم اختزالها الى الفكر الخالص.

اما هذا الفكر الذي يعيد بناء كلية الخارج الفيزيائي بواسطة ذلك الاساس، فانه لم يكن ليتهي الا الى تاسيس ثنائية الجواهر كما هو الحال عند ديكارت مثلاً. وعلى النقيض من ذلك تماماً، تنطلق التجربة من نظام مختلف ينبنى

بين الاشياء وبين فكر يتكون بفعل اتصاله بالعالم الخارجي، وتتبع نشوء عمليات الذهن واشتغال الملكات العقلية، وتعنى عناية خاصة باحياء وتوسيع الافعال الفكرية لهذا الفكر الذي يتكون. لذلك، فحين تضع التجريبية نفسها في المنظور التكويني الذي هو منظورها بالذات، فانها تفكر وضعها داخله على انه يتحدد في المرتبة «الثانية» بعد المثالية التي تسبقها تاريخيا والتي تقدم عنها الديكارتية اكمل صورة. لان التجريبية، حين تضع في مقدمة مبادئها ان المعرفة تأتي عن طريق الحواس، فانها لاتنكر ابدا ان الاسبقية ينبغي ان تعطى لهذا الشيء - سواء اسميناه «فكرا» او «احساسا داخليا» الذي يتوفر على ملكة الانفعال الذاتي المباشر في علاقته بالاشياء الخارجية؛ على الرغم من كل الصعوبات التي يمكن ان تنشأ عن هذا الطرح، وهي صعوبات سنرى كيف سيفكرها هيوم. ان التجريبية تقدم اذن مشروعها على انه تفكير اساسي للعملية التي تمارسها الفلسفة المثالية بخصوص المسالة المعرفية. وهي اذ تفعل ذلك على مستوى المضمون، فانها توجه نقدها كذلك الى لغة الخطاب التي تترجم ذلك المضمون. الشيء الذي يفسر اهتمام التجريبيين البالغ بدراسة طبيعة اللغة واليات التعبير فيها.

فكيف نفهم، في هذا الاطار، لغة المثالية الديكارتية؟ يقول كوندياك : «هناك لغتان يجب ان نميز بينهما بعناية : الاولى تنطبق على الاشياء، وهذه هي لغة الفكر الاسمي، والثانية لاتنطبق الا على الكيفية التي بها نتصور تلك الاشياء، وهي اللغة التي يجب ان نستعملها. . .»⁽²⁷⁾. والواقع ان هذه اللغة التي يمكن ان تكون هي لغة الله ليست سوى لغة المثالية الديكارتية نفسها التي اقرت، بضمانة من الله الذي يستحيل ان يخدعنا، يقين وجود العالم الحسي. وهي في نفس الوقت لغة الاعتقاد التلقائي بهذا الوجود التي تمت استعادتها بعد كل العمليات الفلسفية للديكارتية. أن هذه اللغة تطرح الوجود الموضوعي القائم في الموضوع في استقلال تام عن التجربة الادراكية التي تظهر فيها الكيفيات التي تحول هذا الموضوع الى شيء تدركه الذات المدركة : «ان الثلج ابيض، يقول كوندياك، اذا فهمنا من البياض السبب الفيزيائي لادراكنا وهو ليس ابيضاً اذا فهمنا من البياض شيئا ما شبيه بالادراك نفسه»⁽²⁸⁾. فشفافية اللغة العادية التي تبررها الديكارتية ليست في واقع الامر

سوى ضربا من الغموض من حيث انها تخفي اساسا كل مايجري داخل الذات، بما في ذلك وعي العلاقة مع الخارج. ان اللغة الديكارتية تنطلق اذن من الاعتقاد العادي وتتم بالشك، ثم تعود من جديد الى هذا الاعتقاد ذاته⁽²⁹⁾. ربما قد لا تكون الاشياء كما تدركها حواسنا، ولكن المهم هو ان ثمة كيفية للاشياء هي التي تكون سبب الشعور الذي يمنحه الادراك عنها.

من هنا يتحدد المشكل الاساسي في التجريبية، ويتعلق في نفس الوقت بتحويل «الكيفيات الثانوية» بالنظر الى الذات المدركة، والابقاء على يقين الوجود الموضوعي للعالم الخارجي بصرف النظر كليا عن الالتجاء الى اية وسيلة للتبرير المتعالي، ايا كان نوعه. فما يجري داخل ذواتنا لا يمكنه ان يتضمن خطأ أو غموضا، حتى في العلاقة بين هذا الداخل وبين الخارج عنه. الشيء الذي يفضي بهذا الطرح الى اقامة نوع مغاير من التبرير وهو الاقرار بمشروعية الحواس، حين يتم التسليم بمبدأ ان مايفرض نفسه على الذات على انه انطباعاتها الداخلية الخاصة، لا يمكنه ان يكون خاطئا باطلاق. فليس من الغريب حيثئذ ان ينصب نقد الديكارتية ايضا، في التجريبية، على اللغة، «لان لغة الديكارتية، من حيث انها اقامت انفصالا جذريا بين الذات المفكرة والعالم الخارجي، ثم اعادت بناء اليقين النسبي لمحمولات الكيف بواسطة لعبة الضمان الالهي، تعود الى لغة عادية تؤكد لها في لتمييزها الاندماجي بين ماينتمي الى الموضوع وبين ما لاينتمي الا الى الذات المدركة»⁽³⁰⁾. هكذا يمكن للتجريبية ان تكشف الديكارتية على انها ثنائية ماهوية تناقضها لغة موحدة نسبيا.

تنطلق التجريبية اذن من هذه الاطروحة الاساسية : ان كل معرفة انسانية لابد من ان تكون تلقائيا «تجريبية» في الاصل. والفلسفة التجريبية، بما هي نظرية في المعرفة، هي الفلسفة التي اضطلعت، في حقل التفلسف الغربي الحديث، بمهمة البرهنة الصارمة على تلك الاطروحة وتحقيقها. غير ان هذا التحقيق لا يمكن ان يتم الا حينما تفكر التجريبية لحظة تدخلها في تاريخ الفلسفة بتعيين السبق النظري والزمني عليها للميتافيزيقا المثالية، الديكارتية بالاساس. ان تعيين ذلك السبق بدقة يعني بالنسبة لها العمل

على ابراز ان المثالية والميتافيزيقات الناتجة عنها هي عبارة عن اخطاء قاتلة انتجها جهلها الجوهري ب «البدايات الحقيقية» للعلم واستعمالها للغة مجازية تشغل باقصى مايمكن من التطرف التشابه بين الاشياء الروحية والاشياء المادية، وبالتالي الانطلاق من الاوهام والمسبقات الشعبية. وعليه، فان التجريبية تريد ان تكون تحليلا للتجربة وتفكيراً صارماً حول البداية الخاصة بالمعرفة. ومن حيث هي كذلك، فهي فلسفة «جينياالوجية» تستهدف الكشف عن اخطاء فلسفة اولى، بانتاج الوسائل الضرورية، الكفيلة بفهم وتفسير اولى هذه الفلسفة الاولى. ولما كانت الديكارتية تمثل النموذج المكتمل عن هذه الفلسفة، فان في عملية تفكيكها لتحديد الشروط التي تتقدم التجريبية على اساسها بانها «جينيا لوجيا نقدية» لافكار المعرفة. على هذا الاساس، فانها تزعم الحلول محل المثالية وفطريتها بالسير في حركة نقدية تفرض اعادة النظر جذرياً فيما يشكل عملية ديكارت الفلسفية بالذات كما عرضنا لها سابقاً.

ان التجريبية ترفض اطروحة «الفكرة الفطرية» رفضاً مطلقاً حين تبين نشأتها الحسية وتصحح اوهام المباشر باعادة احلال الحسي في اصل كل تصور ذهني. وذلك ضمن المعيش المحسوس، الثابت الذي لا ريب فيه، وبالتالي وضع الفكرة المجردة في وضع الشيء الصادر عن الحس بالضرورة. وهذا بالذات هو ما يؤسس الاصاله الفلسفية للتجريبية، اصاله تحددت امكانيتها نفسها عن طريق «اسبقية» العملية الديكارتية. لقد «اثبت» ديكارت، في حقل المثالية، الوجود الموضوعي للعالم الخارجي كمصدر للادراكات الحسية. اما التجريبية فهي تسلم به منذ البداية على اساس انه يشكل المصدر الوحيد للمعرفة. فاذا كانت المثالية الديكارتية لاتقرب بوجود العالم الخارجي الا بارتكابها ل «خطا» الشك، أي فكرة الفكرة، فان التجريبية تنطلق من نهاية هذه العملية لتصبح هي البداية، الشيء الذي يسمح لها بالكشف جينياالوجيا عن خطا الفكرة. ومعنى اخر، فان امتحان التصور الديكارتي على ضوء يقينية العالم الخارجي التي غدت اصلية، لايتأتى بكيفية فعالة الا حينما تكون المثالية قد انتهت، في مجال تفكيرها الخاص، الى اقامة يقين وجود العالم الخارجي.

ويستج عن ذلك بان هناك محددًا يؤسس الفكر التجريبي ويمنحه كل
فعاليته الاستكشافية على مستوى تفكيره لعملية نشوء المعرفة، وهو نظام
الجسم. ان الانفعال الذاتي للجسم بفعل تأثير الخارج عليه، وادراكه الحسي
لاشياء هذا الخارج، كل هذا يجعل من «الذات الحسية» الاصل الوحيد لكل
افكارنا ومعارفنا حول العالم. ويلزم نظام الجسم هذا بعدا تاسيسيا اخر
يتمثل في ان كل سيكولوجية «تجريبية تكوينية» مثل فلسفة دافيد هيوم تنزع
بشكل طبيعي الى تاسيس نظرية في المعرفة تؤطرها عضوانية جذرية، لان
النظام الذي تنكشف خارجية العالم من خلاله هو، ابتداء، نظام العضوية
نفسها. فالتعرف على الجسم كعضوية يحدد التعرف على الخارجية الفيزيائية
عن طريق التماثل وعن طريق التمييز.

واذا تساءلنا عن كيف سيكون العلم في هذا المنظور، فانا سنجد بانه
اذا كان العلم ينهض على «الفرضية»، واذا كانت «الفرضية» هي دوما
حدس معين حول نظام معين للكون الطبيعي، واذا طرحنا هذا السؤال :
ماهو النظام الذي تكون الفرضية حدسا عنه في التصور التجريبي ؟ فان
الانطلاق من تماسك الموقف التجريبي يملئ الجواب حتما على النحو التالي :
ان نظام الجسم هو النظام الحسي الذي يقوم اصليا في قاعدة حدس الانتظام
التمائلي الذي يبين «النشاط الفرضي» للعلم. وهكذا، لايمكن للعلم ان
يكون الا تركيبا ذهنيا لكل الانطباعات الحسية التي تفعل فعلها في الذات
الحسية بالعلاقة مع العالم الخارجي⁽³¹⁾.



في الاطار العام لهذه الاشكالية التي عرضناها هنا باقتضاب، ماهي
التمفصلات الاساسية للتجريبية كما تتقدم في فلسفة هيوم ؟
ينطلق هيوم من ملاحظة ان الفلسفة كما مورست تاريخيا وكما انتهت
اليه لاتشكل معرفة حقيقية، واضحة ونافعة، لانها لم تكن تهتم الا باشياء
بعيدة عن الواقع الحسي المباشر وتتحدث عنها بكيفية موهلة في التحريد
والغموض. لذلك، فقد وقعت في كل الاخطاء وكل المزالق الممكنة، لان
«موضوعات» مثل الله، وخلود النفس، وقوة الروح، وفكرة العلية... ،

لا يمكن التوصل من وراء صرف كل طاقات العقل في التفكير فيها الى اية نتيجة. وبالتالي فلا معنى لان يضيع الانسان وقته وجهده في البحث فيها. لذلك يتوجب دحض كل انواع واشكال الميتافيزيقا. انطلاقا من هنا تتحدد مهام الفلسفة الهيومية :

- فبدل البحث في الله والخلود والسببية. . يجب على الفيلسوف ان يهتم بطبيعة الفهم الانساني، وذلك باقامة تحليل دقيق لقدراته وامكانياته لبيان بان هذا الفهم ليس في وسعه ان يفكر في موضوعات مثل تلك التي دار حولها النقاش بين الميتافيزيقيين على مر العصور (وهذا واضح من عنوان اهم مؤلفات هيوم : «بحث في مبادئ الفهم الانساني» 1748)

- وبالإضافة الى ذلك، يجب على الفلسفة، في رأي هيوم، وهي تقوم بتحليل شامل لقدرات الفهم، ان تحدد مختلف عمليات الفكر وان تميز بينها، لان تلك العمليات لا يمكنها ان تختزل الى عملية واحدة.

- واستنادا الى كل ذلك، يتعين على الفلسفة ان تبحث في المصادر الحقيقية والمبادئ الاساسية والنهائية للفهم، تلك المبادئ التي تجعله يشتغل كما في الواقع. لان بدون هذا البحث ليس هناك امكانية للانتقالات من عقم التأمل الميتافيزيقي المجرد.

تلك هي الاهداف الاساسية للمهمة «النقدية» التي انتدبت الهيومية نفسها للاضطلاع بها.

ولكن كيف ستؤول المعارف الرياضية والفيزيائية في مثل هذه الفلسفة؟ تقرر تجريبية هيوم ان المعرفة الرياضية والمعرفة الفيزيائية لا تنصب على الانطباعات او على الافكار، وانما هي تهتم ب «العلاقات». فاذا كانت التجربة تقوم على الانطباع والفكرة، فان الانطباعات والافكار توجد دوما في علاقات وترابطات فيما بينها. لذا يجب دراسة علاقات الافكار فيما بينها من جهة، ودراسة علاقات الافكار بالانطباعات من جهة اخرى. على هذا الاساس تنقسم موضوعات العقل البشري، حسب هيوم، الى قسمين رئيسيين : فاما ان تكون العلاقات بين افكار محددة ودقيقة، هي في الاصل نسخا عن الانطباعات، واما ان تكون الموضوعات هي علاقات بين وقائع. العلاقات الاولى تدرسها العلوم الرياضية وتعتبر عنها القضايا الرياضية. اما

الثانية، فليست تدرسها العلوم التجريبية والعلوم الاخلاقية (الانسانية) وحدها وحسب، وانما هي تشكل ايضا موضوع حياتنا العملية.

فيما يتعلق بالعلاقات الاولى، فان يقين القضايا الرياضية لا يشير أي مشكل، وذلك لاعتبارين اثنين : فمن جهة اولى، يمكن ارجاع الافكار الرياضية مباشرة او بشكل غير مباشر الى انطباعاتها، أي الى الاصل التجريبي الذي نشأت عنه⁽³²⁾، وهذا ما يضمن، تجريبيا، يقينها. ثم ان هذه العلاقات تخضع من جهة ثانية الى مبدا اساسي وهو المبدأ المنطقي لعدم التناقض، وهذا ما يضمن للافكار الرياضية ضرورتها العقلية وكونيتها، ومن ثم يقينها.

اذ لا يمكن ان ينتج عن عملية الجمع بين العدد اربعة وبين العدد خمسة الا تسعة، والا لوقعنا في تناقض واضح، وهذا معناه نزع كل صلاحية ضرورية ويقينية عن الاحكام الرياضية.

اما فيما يرجع الى العلاقات بين الوقائع، فان الامر فيها ليس كما هو الحال في العلاقات الاولى، وذلك لانها ليست علاقات بين افكار، وانما هي علاقات بين وقائع، او بين وقائع وافكار، وهي ما يسميه هيوم بـ «القضايا التجريبية». لذا، فان المبدأ الذي يحكمها ليس هو مبدا عدم التناقض.

فقولنا ان الشمس ستطلع غدا لا يناقض القول بانها سوف لن تطلع غدا، في حين ان التناقض واضح جدا عندما نقول : ثلاثة زائد خمسة تساوي تسعة.

فمن فكرة الشمس لا يمكننا ان نتأدى تحليليا وبالضرورة الى تقرير انها ستطلع ام لا. لان ليس هناك أي استدلال يؤكد ذلك. ومن ثم، فان التجربة وحدها هي التي بإمكانها ان تؤكد ذلك. غير انها لا تؤكد لنا يقينا فوق الوقائع الراهنة او شيئا ما خارج العلاقات بين الوقائع التي حدثت امامنا مرارا. وهكذا، فالوقائع التجريبية لا تخضع الى منطق عدم التناقض بقدر ما تخضع الى منطق التجربة ذاتها التي لا يمكن ان يحسم في توقعها او ترابطها السببي. ومع ذلك، فاننا نتصرف ازاء هذه الوقائع كما لو كان الامر يقينيا.

واذا كنا نعتبر الامر كذلك، فلان هناك، في رأي هيوم، مبدا عاما يحكم البشر في حياتهم العملية وهو مبدا تقرره التجربة نفسها : «العادة». ويرى هيوم بأنه كلما تكررت واقعة ما وتكرر معها ادراك معين، كلما نتج عن ذلك نزوع الى اعادة تكرار نفس الواقعة، وهذا هو «فعل العادة».

ان الاثر الاول الذي ينتجه تكوين «العادة» تبعا لفعل الوقائع علينا هو تسهيل الانتقال من الواقعة وفعلها علينا الى فكرة الواقعة التي سبق ان كانت مرتبطة بها. بمعنى ان ظهور الواقعة بمناسبة انطباع هذه الواقعة علينا يذكرنا بالوقائع الماضية، وهذا يجعلنا بدوره نتظر ظهور الواقعة التي كانت في الماضي مرتبطة بالواقعة الحاضرة. غير ان هذا الانتقال السهل يجب ان يتبعه الانطباع الراهن الذي يتج الوقائع. ولذلك، فان انبعاث الانطباعات التي يبعثها انطباع راهن هو «الاعتقاد» بحدوث الواقعة التي نتوقع حدوثها. وهكذا يكون «الاعتقاد» هو اثر العادة الذي يستيقظ فينا بفعل الانطباع الراهن. ومن ثم، فالاعتقاد يشكل مقياس اليقين في موضوع العلاقات بين الوقائع، وبين الوقائع والافكار. انه واقع اولي، اساسي، لاامكان لانكاره عند هيوم. و«العادة» بهذا المعنى هي اساس معارفنا؛ ومن حيث انها كذلك، فانها تشكل ضربا من التوافق القبلي بين مجرى الطبيعة وبين تعاقب افكارنا. وعلى الرغم من ان قوى الطبيعة تظل مجهولة لدينا، وعلى الرغم من ان العلاقات الحقيقية بين الوقائع تظل كذلك مستعصية على افهامنا، فاننا نفكر وان تصوراتنا تنحو دائما منحى الطبيعة، وان احداث الطبيعة تنحو هي الاخرى منحى افكارنا. لذلك، فالعادة هي المبدأ الذي يقيم تقابلا بين الفكارنا وبين الطبيعة؛ لان الطبيعة، في تصور هيوم، ليست سوى ماقامته العادة فينا.

وفي هذا السياق، مامعنى الترابط الطبيعي، أي فكرة العلية؟ على هذا المستوى بالذات، تتحدد «اصالة» الفكر التجريبي عند هيوم، لان نقد مفهوم العلية شكل في ذات الوقت نقدا ابستمولوجيا شاملا لمبادئ العقل الميتافيزيقي، ونقدا لقواعد العقل العلمي، ومن ثم خطورته واستحالة التغاضي عنه. وهو النقد الذي اسس، بناء على ذلك، التوجه النقدي للفكر الفلسفي اللاحق، اذ نعتقد بان النقدية الكانطية لم يكن من الممكن لها ان تتحدد بالصورة التي ظهرت بها في «النقد» الا بمسائلة نقدية هيوم وقياس مدى فعاليتها على وضع العقل «المكوّن» كما انتجه تاريخ الفلسفة والعلم في الثقافة الغربية الى عهده. فكيف انتجت اذن اشكالية الفكر التجريبي هذا النقد الجذري للعية عند هيوم؟

انه ليس هناك ما يدلنا على معرفة تامة بعلاقة السبب بالنتيجة، بمعنى ان عقلنا يصدر في كل تفكيره حول الاشياء عن هذا المبدأ، غير انه لا يعرف كيف تنشأ هذه العلاقة ولا يدرك معناها الحقيقي. لذلك سيتجه هيوم الى البحث عن الاصل «الجينيالوجي» لمفهوم «السببية» الذي اعتبرته الميتافيزيقا دوماً مبدأً عقلياً، بل المبدأ المؤسس للعقل الانساني ذاته. واذا كانت الميتافيزيقا تفترض ان للعلاقة العلية ضرورة منطقية لامحيد من ان يؤدي انكارها الى السقوط في التناقض، فان هيوم يبين، على العكس من ذلك تماماً، بان هذه الضرورة ذاتها هي مشكلة العلية الكبرى، لان العلاقة العلية لا يمكن ان تنتج أي انطباع على الفكر. ومن هنا، فان ماندعوه علية ليس الا اقتران الاشياء في التجربة. يقول صاحبنا : «انني اجرؤ على التاكيد، كقضية عامة لا تقبل أي استثناء، بان معرفة هذه العلاقة (العلاقة العلية) لا تتم، بأي حال من الاحوال، عن طريق استدلالات قبلية. بل انها تنشأ كلياً عن التجربة عندما ترى بان موضوعات معينة توجد على اتصال ثابت فيما بينها. فلنقدم موضوعاً ما الى انسان يكون العقل والكفاءات عنده، بطبيعته، على اكبر قدر ممكن من القوة، فاذا كان هذا الموضوع جديداً عليه للمرة، فانه سيكون عاجزاً، عند فحصه لكيفياته الحسية بكل الدقة المطلوبة، على اكتشاف احد اسبابه او احدى نتائجه (. . .) فليس هناك موضوع يكشف ابداً، بالكيفيات التي تظهر للحواس و عن الاسباب التي تحدث تلك الكيفيات او الاثار التي تنتج عنها، وعقلنا لا يمكنه ابداً، دون مساعدة التجربة، ان يستخلص اية نتيجة بالنسبة لموضوع الوجود الواقعي لواقعة ما»⁽³³⁾. وينسحب هذا على كل الاحداث الماضية والحاضرة، حتى تلك التي لم نكن نعرفها من قبل او التي تمت معرفتنا بها فيما بعد، بل حتى تلك التي تحدثنا العلوم عن اسبابها ونتائجها. فلا احد يمكنه مثلاً ان يتخيل بان اكتشاف جاذبية المغناطيس قد تم بواسطة براهين قبلية لاصلة لها بالتجربة. اما عندما نعتقد بان هذا الشيء هو سبب هذا، وانه كلما ظهر امامنا من جديد، فانا نتجه مباشرة الى انتظار سببه او نتيجة، فان ذلك لا يعدو ان يكون مجرد نسيان لما سبق لنا ان اختبرناه في التجربة. «وذلك هو تأثير العادة علينا. ففي الموضع الذي تكون فيه قوية، فانها لا تخفى جهلنا الطبيعي وحسب، ولكنها تخفي نفسها

ايضا، وتبدو وكأنها لا تتدخل ابدا لسبب وحيد وهو انها تتدخل باقصى الدرجات»⁽³⁴⁾.

ان ادراكنا لموضوع ما او حدث ما في علاقة زمانية او مكانية مع موضوع اخر، أو حدث اخر، لا يمكننا من ادراك ان الموضوع الاول، بما هو كذلك، هو سبب الموضوع الثاني. وعليه فليس هناك موضوعا، منظورا اليه في ذاته، أي في الفكرة التي لنا عنه، يتضمن وجود موضوع اخر. واذن، فان المعرفة بالسبب والنتيجة لا يمكنها ان تنتج عن التفكير وحده، بقوة العقل وحدها. فاذا كان بإمكاننا ان نقوم بتجربة التعاقب الزمني وتجربة التجاور المكاني للموضوعات، فانه ليس في وسعنا مطلقا، حسب هيوم، ان نقوم بتجربة العلاقة العلية بينها. اما التجربة «العلية» الوحيدة التي يمكن ان تكون لنا فهي اقتران الموضوعات او اتصالها الثابت كما يعطى لنا في ادراكنا الحسي.

بهذا الشكل، يكشف هيوم عن النشاط السري للمخيلة في قاعدة ما اعتقدت الميتافيزيقا انه يشكل اكثر المبادئ عقلانية للتفكير : فيما ان «أ» و«ب» وجدا دوما متحدين في تجربة سابقة، فان كل ادراك ل «أ» سيكون مقرونا بصورة نسقية بفكرة «ب». الشيء الذي يقضي الى التاكيد على أن هناك ترابطا ضروريا بين «أ» و «ب»، ولكن هذا التاكيد انما هو ناتج عن تضليل الاعتقاد لنا. على هذا النحو، ينتهي الخطاب التجريبي عند هيوم الى تقويض اهم مبادئ العقل النظري. تقويض لم يعد من الممكن معه الاستمرار في الاعتماد على العقل كأداة لانتاج المعارف، الا بنسف الاسس ذاتها التي افضت بالموقف التجريبي لان يصير ذلك الموقف النقدي الجذري الذي يهدد الميتافيزيقا والعلم معا. ولما كانت الفلسفات لاتنهض الا على قاعدة اساليب في التعامل دقيقة مع الممارسات الفعلية للعلوم، فان نقد مفهوم السبب معناه في الاساس تحطيم الاطار المنهجي للعقل العلمي في مقارنته للواقع الطبيعي. ومن ثم قطع الطريق نهائيا على كل استعمال ميتافيزيقي مفارق لمقولة العلية. فعندما يقرر هيوم ان الفكر لا يجد امامه ابدا أي شيء اخر غير الادراكات، وانه لا يمكن ان يقوم بأي تجربة حول الترابط بين الادراكات والموضوعات، فان السبب لا امكان لتصوره الا على الشكل التالي : «يمكننا اذن ان نعرف السبب على انه موضوع يتبعه موضوع اخر

بالصورة التي تكون بها كل الموضوعات المشابهة للاول متبوعة بموضوعات مشابهة للثاني. او بعبارة اخرى، بالصورة التي اذا لم يكن بها الموضوع الاول موجودا، فان الثاني لا يمكنه ان يكون قد وجد ابدا⁽³⁵⁾.

الى ماذا يقود هذا التصور في العمق ؟ الى شكية جذرية يعبر عنها هيوم كالتالي : «عندما نتجول في المكتبات ونحن مقتنعون بهذه المبادئ (المبادئ التجريبية)، فماذا يجب علينا ان نهدم ؟ اذا اخذنا كتابا في اللاهوت مثلا او في الميتافيزيقا المدرسية وتساءلنا : هل يحتوي هذا الكتاب على استدلالات مجردة في الكم او العدد ؟ كلا. هل يحتوي على استدلالات تجريبية في المسائل المتعلقة بالوقائع والوجود ؟ كلا. اذن فلنقذف به الى النار، لانه لا يشتمل الا على السفسطة والالوهام⁽³⁶⁾. انها نتيجة خطيرة جدا بالنسبة لمصير الميتافيزيقا كلها، ولعل هذا ما عبر عنه كانط نفسه بقوة ووضوح حين قال : «... الشيء الذي يساوي القول بان ليس هناك ولا يمكن ان تكون هناك ميتافيزيقا بالمرّة»⁽³⁷⁾.



ولكن هل معنى هذا ان كانط، تحت ضغط النقد الهيومني، قد تخطى نهائيا عن التفكير في الميتافيزيقا ؟ لقد بنيت الصفحات الماضية بان كل المشروع الفلسفي النقدي انما ينهض على البحث في اعادة بناء الاسس العقلية لقيام ميتافيزيقا جديدة. ولكن كيف يمكن اعادة بناء الميتافيزيقا بعد الشك الهيومني ؟ لقد شكل نقد هيوم لمفهوم العلية حدثا بالغ الاهمية بالنسبة للميتافيزيقا لامناص من اخذه بعين الاعتبار «... فمنذ نشأة الميتافيزيقا، ايا كان توغل تاريخها في القدم، لم يحدث شيء كان بامكانه ان يكون اكثر حسما بالنسبة لمصير هذا العلم مثل الهجوم الذي تعرضت له من قبل دفيد هيوم⁽³⁸⁾. وهذا ما يسجله كانط بكامل الجدية، ولكن ليس معنى ذلك انه ينبغي التسليم كليا مع هيوم بان السببية لا يمكنها ان تكون ناتجة الا عن العادة.

يتعلق الامر اذن باعادة النظر في المبادئ ذاتها التي يقوم عليها البحث الميتافيزيقي على اثر النقد الهيومني. ولكن ازالة اللبس الذي لف الميتافيزيقا

والذي انتبه اليه هيوم كان معناه بالضرورة عند كانط اعادة صياغة المشكلات الفلسفية كلها انطلاقا من نسق جديد من الاطروحات النظرية القادرة على اعطاء هذه المشكلات حلولا جديدة. ان الحل الكانطي سينصرف اولا وقبل كل شيء الى الكشف، في عمق النقد الهيومني، على مصادرة على المطلوب يخفيها شكه. لانه اذا كانت العادة تفترض، فيما تفترض، تكرار الظواهر، أي وجود ثابت معين في ظهورها، فما هو عندئذ الاساس الذي يقوم عليه هذا التكرار؟ ان الافتراض المسبق في اطروحة هيوم يرجع في نهاية المطاف الى إعادة ادخال المسالة التي تزعم الشكية انها ابطلتها، وهي مسالة طبيعة الاشياء الخارجية. فاذا كان ثمة تكرار لظواهر في الطبيعة، فانه يجب حينئذ ان تكون الطبيعة خاضعة الى قوانين، وهو الشيء الذي يتضمن الاعتراف بوجود علاقة سببية خارج ذواتنا⁽³⁹⁾. من هذا الموقع لا يمكن لتجريبية هيوم ان تقدم أي شيء جديد، لانه استنفدت كل طاقتها في تقرير ان الاشياء ليست الا ادراكاتنا عنها، وبالتالي فلا وجود لتربط علي خارج عن افكارنا. من هنا يعيد كانط، بمعنى ما، صياغة الاعتراض الشكي. يقول في هذا «التمهيد» ل «المقدمات» الذي نعتبره وصفا «بعديا» شديد الاهمية فيما يعود الى توضيح علاقته بهيوم : «لقد حاولت بادئ ذي بدء ان اتبين ما اذا كان اعتراض هيوم من الممكن ان يتمثل في صورته العامة، فرايت توا الفكرة التي تقدم لنا العلاقة بين العلة والمعلول كانت بعيدة عن ان تكون هي الفكرة الوحيدة التي بفضلها يتصور الفهم العلاقات قلبيا. فضلا عن ذلك، فان الميتافيزيقا تتكون كلها من هذه الافكار»⁽⁴⁰⁾. لقد بين هيوم، كما راينا، ان علاقة العلية لا يمكنها ان تكون تحليلية، لانه ليست مفهوما عقليا قلبيا، واذن فهي علاقة تركيبية. اما كانط، ففي الوقت الذي يقر فيه بطابعها التركيبي، وهو في هذا متفق مع هيوم، فانه يؤكد على انها تعرف قلبيا، أي انها ضرورية، وهذا ضدا على هيوم. وهكذا يتمكن كانط، بناء على هذا الاساس، من صياغة المشكلة التي سيتقدم «النقد» كله للإجابة عليها. فالسؤال : هل الميتافيزيقا ممكنة؟ يجب ان تمر الاجابة عليه من اثبات امكانية الاحكام التركيبية القبلية. ويعتقد كانط بان البرهنة على امكانية هذه الاحكام شيء ممكن تماما، لان الفيزياء النيوتونية اثبتت بما لا يدع مجالا للشك بان

الفكر الانساني قادر على اقامة علاقات ضرورية بين الوقائع الطبيعية الخارجية نفسها.

على هذا الاساس، يمكننا ان نفهم كيف ان انتهاء هيوم الى تقرير استحالة الطابع التحليلي للعلاقة العلية، او بعبارة اخرى، تقرير طابعها «التركيبي»، ولكن من منظوره الخاص، قد كان كافيا ل «ايقاظ» كانط من «سباته الدوغمائي العميق». ما هو مضمون هذا «السبات الوثوقي» العميق الذي يتحدد عنه كانط؟ يتمثل هذا «السبات» اساسا في يقينيات الفلسفة العقلية كما انتجها ديكارت ولايبتز. . . لقد كانت المعارف عند هؤلاء كالرياضيات والمتافيزيقا والفيزياء. . . لا تنتج الا عن مفاهيم العقل الخالص دوغما حاجة الى أي مصدر تجريبي او حسي. وبالتالي فقد كانت لها «احاطة» قبلية شاملة بموضوعاتها. غير ان هذه «القبلية» لم تكن عند العقلانيين الا تحليلية حيث كانت تقتصر على تفكيك تركيب المفاهيم. ولكن بعد هذا «السبات الوثوقي» «استيقظ» كانط «استيقاظا شكيا»: لقد اصبح من الواضح تماما، بفضل نقد هيوم للعلية، ان هناك حدودا لا يمكن للتصور الوثوقي حول المفاهيم القبلية ان يتجاوزها. فالتحليل القبلي يمكنه ان يبين محتوى المفهوم، ولكنه لا يستطيع ان يمنح لهذا المفهوم موضوعا. الشيء الذي يقود بالضرورة الى الاستنتاج بان ليس هناك سوى قضايا تركيبية «بعدية»، أي قائمة على التجربة. وذلك هو الاثر الحاسم الذي تركه هيوم على فكر كانط. غير ان هذا «الاستيقاظ»، وان كان ضروريا، فانه لم يكن كافيا بالنسبة ل «النقد».

ان ثمة شيئا اخر في تجريبية هيوم كان لا بد ل «النقدية» الكانطية من ان تتخذ منه موقفا نهائيا، وهو انه يجب البرهنة على ان ما وراء التجربة والحس بمختلف اشكاله، المطلق، العالم المعقول. . . ليس مستحيلا ولا هو قابل، في ذات الوقت، للمعرفة البشرية. واذا كانت التجريبية تؤكد العكس، فانه ينبغي نسفها نهائيا. ومن اجل ذلك تحددت ضرورة نقد الملكة العارفة فينا، أي نقد العقل عند كانط⁽⁴¹⁾.

تلك كانت، بايجاز، سيورة النشأة الموضوعية ل «النقد». ويمكن ان نتقل الان الى «النقد» نفسه لتبين كيف تبني نظرية المعرفة الكانطية داخله.

في سيرة التعامل مع المعرفة العلمية

ما هو السؤال الاساسي الذي يحكم تفصلات هذه النظرية ؟ يجيب كانط بانه يتحدد بالصيغة التالية : «ماذا يمكنني ان اعرف ؟». ويضيف بان الجواب عليه هو الذي تقدمه الميتافيزيقا وليس العلوم الاخرى. ولكن، هل ترجع الفلسفة كلها الى البحث في المسألة المعرفية وحدها؟ يقول كانط : «ان فلسفة في هذا المدلول الاخير (أي حسب المفهوم الكوني للعقل)، هي علم العلاقة بين كل معرفة وكل استعمال للعقل من جهة، وبين الغاية القصوى التي ينبغي على الغايات الاخرى ان تتوحد داخلها. وبهذا المعنى، فان مجال الفلسفة يمكن ان يختزل الى الاسئلة التالية :

1- ما الذي يمكنني ان اعرف ؟

2- ما الذي يجب علي ان افعل ؟

3- في ماذا يحق لي ان امل ؟

4- ما هو الانسان ؟

على السؤال الاول تجيب الميتافيزيقا، وعلى الثاني تجيب الاخلاق، بينما يجيب الدين على الثالث، والانثروبولوجيا على الرابع. والحقيقة انه يمكن ارجاع كل هذا الى الانثروبولوجيا، لان الاسئلة الثلاثة الاولى تنصب على السؤال الرابع⁽⁴²⁾. هذا هو الحقل الاشكالي العام الذي يمارس فيه العقل الفلسفي نشاطه. واذا كان البعد الانثروبولوجي يشكل العمق الناظم لهذا الحقل، فلان تحديد ماهية الانسان لا يمكن ان يكون دقيقا الا اذا تم ابراز الجوانب الاساسية المكونة لتلك الماهية، المعرفي والاخلاقي والديني، جوانب هي مجال الانشغال الميتافيزيقي.

ان الميتافيزيقا هي المسألة الكبرى التي تنظم حولها محاور الخطاب النقدي في الفلسفة الكانطية. ولكن تعيين افاق تدخلها وتأسيس مشروعية ممارستها لن يتأتيا، بحثا وفهما، الا حين يتم الجواب على السؤال الاول بالشكل الذي يتوقف فيه عند حدود معينة تسمح بفسح المجال للوثبة الميتافيزيقية، وحدها المهمة بالنسبة لكانط. وبعبارة اخرى، فان الجواب الذي يقدمه «النقد» على السؤال المعرفي، والذي لا يلجا فيه الى أي نسق

قيمي خارج حقل «الممارسة العلمية» طيلة عرضه، وهو في هذا يختلف جذريا عن اجوبة افلاطون وديكارت كما راينا -ولعل هنا تكمن اهميته الفلسفية القصوى -، ان هذا الجواب يقف عند الحد الذي لايمكن فيه للعقل العارف ان يتجاوز نطاق اشتغاله المشروع، وهو مايعبر عنه مفهوم «الظواهر» عند كانط. الا انه لايتوقف على هذا المستوى الا لكي ينطلق من جديد، ولكن نحو مواقع اخرى، اخلاقية، دينية وانسانية، أي بكلمة ميتافيزيقية تستوجب غمطا اخر من اشتغال العقل : «الاسلوب العملي»، او عقلا اخر، «العقل العملي». ان هذه المواقع هي ما تشير اليه مقولة «الشيء في ذاته» كما تشتغل داخل النص الكانطي . فالذات مثلا تعرف العالم كظواهر ولكنها تدرك نفسها كذلك كشيء في ذاته، أي كذات حرة تنتمي الى عالم الاخلاق والقيم والجمال، ذات تؤمن لكي تعمل.

وهكذا، اذا كانت الغاية البعيدة للفلسفة النقدية انما تكمن في الانشغال باعادة التفكير في المشكل الميتافيزيقي، واذا كان الجواب على السؤال المتعلق بالمعرفة هو الذي يحكم الى حد بعيد اسس اعادة التفكير تلك، فانه بامكاننا ان نصوغ هذا السؤال على الشكل التالي : كيف نضمن ان العلم هو بالذات معرفة بما يعطي لنا في التجربة ؟ لان جدية المهمة العلمية نفسها تستلزم ان تتوافق ابنية عقلنا مع العالم الذي لدينا عنه تجربة اساسية ملموسة. ومن هنا، فان الامر يتعلق في الكانطية بمعرفة ان العقل لايمكن ان يحصر كل عمله في بناء الاشياء على صعيد المعقول المحض، بل انه ينصرف اساسا الى العالم الخارجي.

ولئن كان الجواب عن هذا السؤال هو مايشكل نظرية المعرفة، فان هذه النظرية، كما يقدمها النظام النصي ل «النقد»، لاتزعم تحديد اشكال الاستخدام التأملي للعقل الخالص بما هو كذلك الا في اطار ممارسة عملية احتواء شاملة لمختلف العلوم القائمة والتعامل معها، نوعا من التعامل، يهدف الى ترسيخ الفلسفة كخطاب اولي، اصلي، لاتدرك الصلاحية النظرية للمنطوقات ذات الوضع العلمي الا بالنسبة له وبالعلاقة معه. وبتعبير اخر، فان نظرية المعرفة الكانطية تتقدم كقراءة للمعرفة العلمية ذات معنى مزدوج : فهي من جهة تفتح على «الذات العارفة» قصد عزل مفهومها واستجلاء

تكوينها الداخلي، وهي من جهة أخرى تفتح على طبيعة المنطوقات العلمية بغاية تفكير مبدا النظام فيها. قراءة مزدوجة في شكل «فلسفة للعلم» تنتهي الى نتيجتين اساسيتين : تتمثل الاولى في اثبات الفيزياء والرياضيات كعلوم للتجربة، وذلك حين تحدد الفلسفة الشروط القبلية لامكانياتها، وهذا بدوره يقود الى تمييز العلوم الحقيقية عن العلوم الوهمية. اما النتيجة الثانية، فتمثل في اقامة امكانية استخدام اخر مشروع للعقل يختلف قبليا عن استخدامه العلمي، وذلك بالعلاقة مع الحدود التي تم تعيينها للمعرفة العلمية وخارج هذه المعرفة.

لفصل القول اذن في هذه القراءة، ولنبدأ بالمنحى الثاني فيها.



يتمفصل «النقد» كخطاب فلسفي دقيق التماسك حول السؤال الذي يطرحه العقل على نفسه وعلى سلطته الخاصة، وذلك على مستويات ثلاثة :
- على مستوى تبرز فيه «الذاتية المتعالية» على انها ذاتية متلقية بواسطة «الحساسية» المدعمة للظواهر،
- على مستوى يمارس فيه العقل تلقائيته بواسطة «الفهم» المدعم لامكانية التجربة الموضوعية والعلم، وذلك من خلال مقولاته،
- على مستوى يتحدد فيه كقفل خالص يتضمن مبدئا موحدا على الصعيد التاملي.

تمثل اذن «الحساسية» و «الفهم» و «العقل الخالص» و ظائف اساسية لنفس «الذاتية المتعالية»، بحيث يشكل الفهم والحساسية وظائفها الموضوعية المكونة، بينما يشكل العقل وظيفتها التنظيمية. ومعنى هذا ان كانظ يضعنا مند البداية امام مايسميه ب «المهمة المتعالية» التي تنطلق من طرح هذا السؤال : ماهي الشروط التي تجعل من الشيء المعروف شيئا يمكن معرفته بصورة قبلية؟ يقول كانط : «اعني بالمتعالي كل معرفة لاتنصب ابدا بصفة عامة على الموضوعات، ولكن التي تنصب على طريقتنا في معرفتها من حيث ان ذلك ممكن قبليا»⁽⁴³⁾. واطرح ان «النقد» يحدد لنفسه مهمة تعيين الشروط المفهومية القبلية التي بواسطتها يمكن ان تكون المعرفة ممكنة. وترجع الكانطية

هذا التعيين الى الذات العارفة نفسها. . ان هذا الارجاع يفكره كانط كثرة منهجية عميقة يوكل الى عبارة «الثورة الكوبرنيكية» مهمة الدلالة عليها كما سنرى بعد حين. ولكن الى ذلك الحين، لتعرف اولا على اوليات القراءة الكانطية لحقل المنطوقات العلمية كما تقوم في النص الرياضي والفيزيائي. تبدأ هذه القراءة بالتمييز بين مجالات من الصلاحية العلمية محددة، وتكشف عن المبادئ التي تحكم كل مجال على حدة، ثم تحدد الوظائف التي تقوم بها تلك المبادئ، وتعمل اخيرا على بلورة القواعد الدقيقة التي تسمح بالانتقال من مجال الى اخر او تحول دون ذلك الانتقال. ان هذه المقاربة («قراءة مطيافية» لنظام المعارف) تشكل لحظة حاسمة في التفكير النقدي. وعلى الرغم من انها لا تكون فصلا خاصا في «النقد»، الا انه يمكن تتبع اثرها في البناء نفسه للكتاب وفي النسيج العام لخطابه الصريح. ولكن ماهو المبدأ الذي يقود هذه القراءة ؟

انه يتمثل في شكل الحكم المتضمن في منطوقات العلوم التي ينظر فيها كانط.

فعلى هذا الاساس، يتميز المنطق عن العلم الرياضي بنوع الحكم الذي يشتغل داخل كل من هذين العلمين. لقد كان التصور السائد عن المنطق انه يشكل الجزء الصوري الخالص من الفلسفة الذي يهتم بمجرد قواعد وعمليات التفكير بصرف النظر كليا عن محتوى الفكر الذي يفكر. اما الحكم المستعمل فيه فهو «الحكم التحليلي» الذي يقوم على مبداء الهوية وعدم التناقض، مما يضمن له قيمته الكلية والضرورية⁽⁴⁴⁾. وبهذا يكون المنطق علما دقيق الموضوع، محدد المجال لا ينبغي الخلط بين حدوده وحدود علوم اخرى. ولكن ثمة شيء يثير الدهشة في هذا الموقف من المنطق. ذلك انه، في الوقت الذي يقر فيه كانط ب «علمية» المنطق واكتماله، فانه لا يثبت نقديا، مكتفيا بابعاده من دائرة تفكيره كشيء لا ينبغي المس به. الا انه اذا فعلنا هذا بالنسبة للمنطق، فيجب ان نفعل نفس الشيء بالنسبة للرياضيات والفيزياء من حيث انها علوم. وفي هذه الحالة، كيف سيكون مصير «نقد العقل الخالص» ؟ الواقع انه يمكن لكانط ان يبرر هذا الامتناع عن النظر النقدي في المنطق لكون ان هذا العلم لا يعنى الا بالحكم التحليلي وحده، بينما الذي

يهم كانط هو المزاعم «التركيبية» للفهم ؛ لذلك فإن مايقوله عن التحليل يكفي لتحديد دائرة الحكم التحليلي القبلي المحض بصورة نهائية⁽⁴⁵⁾. هذا عن الحكم التحليلي الذي يميز، حسب قراءة كانط لنظام المعارف، مجال المنطق. فماذا عن الاحكام في العلم الرياضي حسب نفس القراءة ؟

هناك اولاً، بالمقارنة مع الحكم التحليلي الذي لا يضيف محموله الى موضوعه شيئاً جديداً، نوع اخر من الحكم يسميه كانط بـ «الحكم التركيبي»، ويعرفه على الصورة التالية : «عندما اقول : كل الاجسام ثقيلة، فإن المحمول يكون شيئاً مختلفاً تماماً عما أفكره في المفهوم البسيط لجسم بشكل عام. فإضافة هذا المحمول تعطي لنا حكماً تركيبياً»⁽⁴⁶⁾. والحكم التركيبي بهذا المعنى يكون دائماً حكماً تجريبياً لان التجربة تقودنا الى اضافة بعض الخصائص الى مفاهيمنا مثل اضافة الثقل الى مفهوم الجسم. وهو الشيء الذي يتعذر كلياً في الحكم التحليلي لانه لايقوم على اية تجربة. فعلى التجربة اساساً تقوم امكانية التركيب بين المحمول والموضوع، لذلك تكون قضايا الحكم التركيبي قضايا «بعدية» لا قبلية.

غير ان هناك، في مقابل هذه المعرفة البعدية، معرفة قبلية لاتستند الى التجربة. الشيء الذي يقود كانط الى وضع مقياس دقيق يميز بواسطته بين هذين النوعين من المعرفة، وهو مقياس «الكلية» و «الضرورة». فكل قضية قبلية هي قضية كلية وضرورية في ان، لان «الضرورة والكلية الصارمتين تشكلان علامات يقينية على معرفة قبلية. وهما شيئان منفصلان»⁽⁴⁷⁾. اما التجربة، فهي تمكنا من ملاحظة ان واقعا معيناً يعطى لنا بهذه الطريقة اوتلك، ولكنها لاتقول لنا لماذا يكون ذلك الواقع على الصورة التي هو عليها بدل ان يكون على صورة اخرى. لذلك فهي لايمكن ان تؤسس غير قضايا عرضية. وبالمثل، فان التوقف عند التجربة لايسمح لنا بتكوين قضايا كلية. اما اذا كان ثمة يقين ما في هذه القضايا، فانه لايمكن ان يتحدد الا داخل حدود الحالات التي نلاحظها، ولانتقل من تأكيد عام يصلح لاغلب الحالات الى تأكيد كلي يصلح لجميع الحالات الا اعتباراً. اما القضايا القبلية، فهي عكس هذه تماماً لان كليتها وضرورتها قائمتين على العقل المحض، لا على التجربة.

ولكن اين توجد هذه المعارف التي تتضمن احكاما قبلية خالصة،
 ضرورية وكلية ؟ يرى كانط بان قضايا الرياضيات وقضايا الفيزياء هي كلها
 قضايا ضرورية وكلية. الا ان هذا لا يفسر طبيعة الاحكام التي تشتغل فعليا
 في المعارف العلمية. فاذا كان الحكم التحليلي حكما قبليا، ضروريا وكليا،
 والحكم التركيبي بعديا، لاضرورة ولاقبلية فيه، واذا كان الاول لايزيد من
 معرفتنا شيئا، بينما يزيد فيها الثاني اشياء، واذا كانت المعارف اليقينية تتضمن
 احكاما قبلية صرفة، أي كلية وضرورية، فكيف تكون الاحكام العلمية
 قبلية وتزيد من معارفنا في نفس الان ؟ هنا يلجأ كانط الى ما يدعوه «الاحكام
 التركيبية القبلية»، وحدها التي تجمع بين الخصوبة واليقين.

واضح اذن ان «الحكم التركيبي القبلي» هو حكم ضروري وكلّي كالحكم
 التحليلي القبلي، ولكنه يختلف عن هذا الاخير بكونه يمكن من توسيع
 معارفنا، في حين ان التحليلي لايمكن الا ان يوضحها فقط لاغير. ولنا
 حسب كانط، في العمل الفعلي، الرياضي والفيزيائي، دليلا ساطعا على
 ان الحكم في هذين العلمين هو حكم تركيبي قبلي، وهو حكم لم يكن
 للمنطق التقليدي ان يفكره لانه كان غير قابل للتفكير ضمن مقولاته المشكلة،
 أي متناقض جوهريا من منظوره. من هنا اللاحاح عند صاحب «النقد» على
 تاسيس منطق جديد يسميه ب «المنطق المتعالي» كما سنرى.

يقول كانط بخصوص الاحكام الرياضية : «ان الاحكام الرياضية كلها
 احكام تركيبية. ويبدو ان هذه القضية لم تلفت نظر كل الذين حللوا العقل
 الانساني لحد الساعة، بل يبدو حتى انها تتعارض مع كل افتراضاتهم.
 ورغم ذلك، فانها يقينية بلا جدال وان لها اهمية قصوى من حيث
 نتائجها»⁽⁴⁸⁾. ولكن علام استند المنطقة في تقريرهم بان الحكم الرياضي
 لايمكن ان يكون حكما تركيبيا ؟ على المبدأ المنطقي للتناقض. بعد هذا،
 كيف تكون القضية الحسابية : $12 = 5 + 7$ قضية تركيبية قبلية ؟ ان النظر في
 هذه القضية من اول وهلة يحملنا على الاعتقاد بانها قضية تحليلية صرفة
 تنتج، حسب مبدأ التناقض، عن مفهوم الجمع بين سبعة وخمسة. ولكن
 هذا مجرد وهم، ذلك انه «عندما ننظر في الامر عن قرب، فانا سنلاحظ
 بان مفهوم اثنا عشر ليس مفكرا ابدا بواسطة هذا الشيء الوحيد الذي افكره

في اتحاد خمسة وسبعة. ويمكنني ان احلل مفهومي عن جمع ممكن كهذا ما طاب لي ذلك، غير انني لن اجد فيه ابدا العدد اثنا عشر. لذلك ينبغي علي ان اتجاوز هذه المفاهيم، بالالتجاء الى الحدس الذي يقابل احدها، مثلا حدس اصابع اليد الخمسة (. . .)، وان اضيف شيئا فشيئا الى مفهوم سبعة الوحدات الخمسة المعطاة في الحدس : والنتيجة ان القضية الحسابية هي دوما قضية تركيبية⁽⁴⁹⁾. وبالمثل، فان مبادئ الهندسة ليست مبادئ تحليلية. فالقضية الهندسية القائلة : «الخط المستقيم اقرب مسافة بين نقطتين» هي قضية تركيبية لاعلاقة لها بالتحليل مطلقا، لان في مفهوم الخط المستقيم لا يمكنني ان افكر مسافة القرب او البعد.

اذا كانت الاحكام في الرياضيات احكاما تركيبية قبلية كما راينا، فان الاحكام في الفيزياء هي كذلك احكام تركيبية قبلية، ولو انها تختلف عن الاولى بكونها تنصب على موضوعات الطبيعة. وفي هذا يقول صاحب «النقد» : «يشتمل علم الطبيعة (Physica) على احكام تركيبية قبلية كمبادئ^(*). ولن اجد كمثال غير هاتين القضيتين : «في كل تغيرات العالم الحسي تظل كمية المادة ثابتة» و «في كل انتقال للحركة، يجب ان يكون الفعل ورد الفعل مساويين لبعضهما». وواضح ان هاتين القضيتين ليستا ضروريتين. وبالتالي ليس لهما اصل قبلي وحسب، بل انهما تركيبيتين ايضا، لان في مفهوم المادة لا افكر الثبات، وانما فقط حضورها في المكان الذي تملؤه. واذن، فاني اخرج واقعا من مفهوم المادة لكي اضيف اليه قبليا شيئا لم اكن اتصوره فيه. وبالتالي، فان القضية هنا ليست تحليلية، ولكنها تركيبية، ولو انها مفكرة قبلية. وهكذا الامر بالنسبة لكل القضايا الاخرى في الجزء الخالص من الفيزياء⁽⁵⁰⁾.



هكذا تمارس الكانطية قراءتها لنظام المعارف القائمة باعادة ترتيبها وفق مبدا شكل الحكم المتضمن في كل واحدة منها على حدة. وقد نتج عن اعادة الترتيب هذه خلخلة للاقتصاد التقليدي لهذا النظام، فدائرة الفكر التحليلي تتميز عن دائرة الحكم التركيبي، والانتقال من دائرة الى اخرى

لا يمكنه ان يتم تلقائيا، بل هو يخضع الى قواعد دقيقة في المنع والقبول. فلا مجال مطلقا لادخال الاحكام التحليلية في دائرة الاحكام التركيبية بهدف تحديد مضمون معرفي ما، ولكن ثمة ضرورة للاتجاء الى صورتها المنطقية - التي تحيل على الهوية المنطقية - بغية تثبيت التماسك الداخلي للخطاب في مجال الحكم التركيبي... وفي دائرة الاحكام التركيبية ذاتها، هناك تمييز بين الحكم التركيبي العادي، اي القائم فقط على التجربة والذي ليس ضروريا ولا كليا، والحكم التركيبي القبلي، الضروري والكلي. واذا كان لابد من الاول، فان الثاني هو الحكم الاساسي الوحيد الذي يشتغل في ميدان العلوم الحقيقية. ان هذه العلوم تزيد من معارفنا باستمرار، ومن ثم فهي تركيبية، ولكن قضاياها ضرورية وكلية في نفس الان، ومن ثم فهي تركيبية قبلية، أي قائمة على مبادئ العقل الخالص...

غير أن هذا التمييز والترتيب لا يشتغلان على هذا النحو في النص الكانطي الا من اجل مساءلة الخطاب الميتافيزيقي على نوع الحكم المتضمن فيه، بل من اجل تحديد المجال الخاص به. فقراءة من النوع الذي ذكرنا هي التي بإمكانها ان تكشف عن الاسس العقلية والمعرفية التي يقوم عليها الوضع المضطرب للميتافيزيقا، وبالتالي فهي التي يمكن ان تعين نوعية الاسس الجديدة لاعادة بنائها بتحديد دقيق لحقل اشتغالها الخاص وابرار نوع الحكم الذي، ان اعتمدته، قادها نحو الطريق اليقيني للعلم.

والواقع ان الجواب عن السؤال : كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة كعلم ؟ لا يجد له جوابا كافيا في «النقد» - على الرغم من ان كانط لا يساوره الشك في امكان علميتها - الا حين يتم الجواب عن السؤال - الاشكال المركزي : كيف تكون الاحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ ويرى كانط بأن هذا السؤال هو مشكلة العقل الخالص ذاته. اما الجواب عنه فيفترض امكانية استخدام العقل الخالص لاقامة العلوم التي تحتوي على معرفة نظرية قبلية بالموضوعات. بمعنى انه يفترض الجواب على هذين السؤالين الآخرين : كيف تكون الرياضيات الخالصة ممكنة ؟ وكيف تكون الفيزياء الخالصة ممكنة ؟ ولكن ليس معنى هذا ان هذه العلوم ليست موجودة بالفعل، ولكن معناه فقط ان وجودها الواقعي ذاته هو الذي يقود الى طرح مسألة امكانية وجودها بالشكل

الذي توجد عليه، لان واقعها يثبت بالملوموس انها ممكنة قبلها بالفعل. على هذا الاساس بالذات، أي على اساس تقسيم السؤال الاساسي الى ثلاثة اسئلة : كيف تكون الرياضة المحضة ممكنة؟ وكيف تكون الفيزياء المحضة ممكنة؟ وكيف تكون الميتافيزيقا كعلم ممكنة؟، نفهم كيف ينبنى «النقد»، من حيث الشكل، على محاور ثلاثة مركزية :

- «الاستطيقا المتعالية» (Esthétique Transcendantale)، وهي نقد لـ «الحساسية»، أي تحديد الشروط القبلية لامكانية تمثّلنا للظواهر. ومن ثم فهي تجيب على السؤال الاول.

- «التحليلية المتعالية» (Analytique transcendantale)، وهي نقد لـ «الفهم»، أي تحديد الشروط القبلية لامكانية معرفتنا بالموضوعات. ومن ثم فهي تجيب على السؤال الثاني.

- «الجدلية المتعالية» (Dialectique Transcendantale)، وهي بحث في افكار العقل الخالص الثلاثة : «فكرة النفس» و «فكرة العالم» و «فكرة الله». ومن ثم، فهي تجيب على السؤال الثالث.

لقد قلنا سابقا بان مشكلة «النقد» الكبرى تتمثل في السؤال العام الذي يقول : كيف تكون الاحكام التركيبية القبلية ممكنة؟ وقلنا كذلك بان طرح السؤال بهذا الشكل انما ينم عند كانط عن قرار حاسم بتأسيس منطق جديد، «المنطق المتعالي»، وحده القادر على تفكير هذه المشكلة. والحقيقة ان الصعوبة الاساسية التي ينطوي عليها هذا السؤال انما تكمن في هذه المفارقة الظاهرية لنوع من الحكم لايعتمد على أي سند تجريبي من اجل الزيادة في مفهومه، ولكن الذي يخرج مع ذلك من مفهومه من اجل منحه محمولا لم يكن متضمنا فيه من قبل. ولكن اذا لم يكن العقل يعتمد على التجربة لانجاز مثل هذا الخروج، فعلى أي شيء يعتمد اذن؟ ان كل اصالة الجواب الكانطي تعود إلى معادلة جوهرية تتكرر على امتداد صفحات «النقد» وهي أن الشروط التي تجعل «التجربة» ممكنة هي ذات الوقت شروط امكانية موضوعات التجربة. ومعنى هذا انه يجب، لبيان كيف تتكون المعارف الموضوعية، التركيز لاعلى موضوع المعرفة، ولكن على ذات المعرفة نفسها. ان هناك شروطا ذاتية مكونة للفكر هي التي تفسر تشكيل موضوعات التجربة؛

وبصورة ادق، ان هذه الشروط الذاتية التي تكون قبلية، أي التي ليست تجريبية ولا فردية، هي نفس الشروط التي تحكم تكوين موضوعات التجربة. كل شيء في مسألة المعرفة يتم اذن على مستوى الذات العارفة. وهذا مايشكل بالضبط الاتجاه الاول في قراءة كانط لنظام المعارف. لقد ميزت هذه القراءة بين المعارف حسب الحكم المتضمن فيها ؛ اما هنا، فانها تميز بين المعارف حسب المصدر الذي تنتج عنه. وواضح ان الامر هنا لم يعد يتعلق باعادة ترتيب المعارف وفق مبادئ معينة، ولكنه اصبح يتعلق باستكشاف المجال الاشكالي الذي فتحه بروز «الذات».

كيف تحدد هذا البروز ؟ وكيف انبثقت الفكرة الانثروبولوجية عن الذات لكي تمارس وظيفة التوسط في اقامة «المعرفي» ؟ ضمن أي مجال تم هذا الانبثاق ؟ وبعبارة اخرى وبلغة كانطية : كيف امكن ل «الذات» ان تصبح ممكنة حتى ترصد اليها المعرفة كالنواة الاصلية لتشكيلها ؟ اسئلة بالغة الاهمية ولاشك تقتضي تحليلا طويلا ومعقدا لايمكن ان نقوم به هنا. ومع ذلك فلا بد من اللقاء بعض الضوء على مسألة «نشأة» هذه الذات. لان هناك، في رايانا، «ابستسمي» كاملة يركز عليها الخطاب الكانطي عن الذات ارتكازا اساسيا الى حد ان هذه «الابستيمي» نفسها هي التي تجعل ذلك الخطاب ممكنا.

اركيولوجيا الذات العارفة

يقول دوزانتى : « ان الحقل الابستمولوجي الذي يتقدم كمتن في الوحدة العضوية لمنطوقاته يخترقه في نهاية القرن هذه (القرن 18) الحضور المزدوج للانسان، في ان واحد، كفاعل وكشاهد»⁽⁵¹⁾. غير ان «الانسان» لم يكن موجودا دائما بهذه الصورة . ولعل هذا ما عناه ميشال فوكو حينما كتب يقول : « في الفكر الكلاسيكي، كان الذي يوجد التمثل بالنسبة اليه والذي كان يتمثل نفسه في ذلك التمثل، متعرفا فيه على نفسه كصورة او كانعكاس، ان الذي كان يربط كل الخيوط المتشابكة ل «التمثيل على اللوحة» ؛ ان الذي كان يفعل كل هذا لم يكن حاضرا هو نفسه فيه. فقبل نهاية القرن الثامن عشر لم يكن الانسان موجودا»⁽⁵²⁾.

ان الذي حدث، حسب تحليل فوكو للاتظمة المعرفية التي كانت تؤسس الثقافة الغربية «الكلاسيكية»، هو ان نهاية القرن الثامن عشر شهدت خلخلة «ابستمية» عميقة، بل «تحولا اركيولوجيا» حاسما بشر بنهاية «العصر الكلاسيكي» ومكن من بروز «الانسان». نعم يمكن ان نلاحظ بان كل المعارف التي كانت تتوزع هذا «العصر» ك «النحو العام» او «التاريخ الطبيعي» او «تحليل الثروات»، كانت بمعنى ماتقول شيئا عن الانسان. ولكن يجب ان نميز، يقول فوكو : فليس ثمة شك في ان العلوم الطبيعية قد تناولت الانسان كنوع او كجنس من نوع وان النمو او الاقتصاد قد استخدموا مفاهيم مثل «الحاجة» و «الرغبة» او مثل «الذاكرة» و «المخيلة»، ولكن «لم يكن هناك وعي ابستمولوجي بالانسان من حيث هو كذلك. لقد تم فصلت الابستمية الكلاسيكية حسب خطوط لم تحدد باي شكل من الاشكال ميدنا خاصا ومتميزا بالانسان»⁽⁵³⁾. وإذا اعترضنا على هذا بالقول بان المرحلة الكلاسيكية هي التي عملت، ربما اكثر من غيرها من المراحل، على اقامة وضع ثابت ونهائي ل «الطبيعة البشرية»، فان فوكو يجيب بان مفهوم الطبيعة البشرية ذاته والطريقة التي كان يشتغل بها كان يمنع من ان يكون ثمة علم كلاسيكي بالانسان.

الا ان الانسان الذي لم يكن داخل نظام الابستمية الكلاسيكية سوى كائنا يوجد بين الكائنات الاخرى، اصبح الان، بفعل التحول الابستموي الجديد ذاتا بين الموضوعات. لقد فهم الانسان بان رغبته في المعرفة لاتنصب على موضوعات العالم وحسب، بل انها تنصب كذلك على ذاته هو نفسه. ومن ثم، فقد بات ذات وموضوع معرفته في نفس الان. يقول فوكو : «عندما اصبح التاريخ الطبيعي بيولوجيا، وعندما اصبح تحليل الثروات اقتصادا، وحينما صار التفكير في اللغة فيلولوجيا (أي فقها للغة)، وانزوى هذا الخطاب الكلاسيكي الذي كان يجذفيه الوجود والتمثيل مكانهما المشترك، عندئذ، وفي الحركة العميقة لتحول اركيولوجي بمثل هذا الاتساع، ظهر الانسان بوضعه الملتبس كموضوع للمعرفة وكذات تعرف»⁽⁵⁴⁾. ومع هذا الظهور، وجد الانسان نفسه منخرطا في علاقة مع الاشياء التي يحاول ان يعرفها، علاقة عملت باستمرار على تعميم الادراك الذي يكونه عنها، الامر

الذي ادى به الى الاحساس بتناهيه في عمق وايجابية المعرفة. وهذا يعني، بتعبير اخر، ان الانسان لا يدرك نفسه ككائن متناه في كل اشكال المعرفة الوضعية الا على اساس تناهيه الجذري المكون له من حيث هو كذلك. ان التناهي و المحدودية المميزتين للوضع البشري ستغدوان، انطلاقا من هذه الفترة، الاطار العام الذي ستبني داخله اسس كل معرفة ايجابية. من هنا يمكننا ان نفهم حرص كانط مثلا على وضع حدود لكل شيء، للعقل، للفهم، للعلم...

وهكذا نتقل، حسب فوكو، من تحليل التمثلات الى «التحليلية» (Analytique). و«التحليلية» ابتداء من كانط هي النهج الذي يسعى الى تحديد الاسس التي يمكن ان يقوم عليها التمثل وتحليل التمثلات والى أي مدى تكون هذه التمثلات مشروعة. «ان التحليل الماقبل نقدي لما هو الانسان في ماهيته اصبح هو تحليلية لكل ما يمكن ان يعطى بصفة عامة في تجربة الانسان»⁽⁵⁵⁾.

ان الانسان الذي اكتشف نفسه في تناهيه لم يكتف فقط بتأكيد قدرته على معرفة العالم الذي يحيط به في قوانينه، تلك القوانين التي تحده وتحد من معرفته، وانما اصبح يدرك ايضا ان الحدود لا تفرض عليه بمقتضى وضعه المتوسط في السلسلة الطويلة للكائنات الحية، بل انه هو الذي يقررها ويفرضها على نفسه. لذلك، ف «الحداثة» تبدأ، في تصور فوكو، بهذه الفكرة التي لانظير لها في السابق، فكرة كائن سام، يعلو على الاشياء لانه خاضع لها بالذات، كائن يحل، بمقتضى تناهيه، محل الله. ان هذه الفكرة التي ستجد لاحقا عند كانط صياغتها المكتملة والتي تقضي بان حدود المعرفة هي التي تؤسس بصورة ايجابية امكانية المعرفة، ان هذه الفكرة هي ما يدعوه فوكو «تحليلية التناهي» (Analytique de la finitude)، تحليلية يمكن فيها لكيونة الانسان ان تقيم كل الاشكال التي تبين له بانه ليس كائنا لامتناهيا. ولعل ادراك هذا الوضع الجديد هو الذي شكل منعطفًا حاسمًا، بالنسبة لانسان، في حقل الفكر الغربي المعاصر.

ولكن ما الذي يميز هذا الانسان ضمن المجال الابيستيمي الذي «اوجده» والذي اصبح فيه قابلا للتفكير؟ انه هو ما يدعوه فوكو «الزوج التجريبي -

المتعالي : «ان الانسان، في تحليلية التناهي، هو زوج تجريبي - متعالي غريب، لانه يشكل كائنا بالصورة التي نستطيع معها ان نعرف، فيه، مايجعل كل معرفة ممكنة»⁽⁵⁶⁾.

على هذا المستوى بالذات تبرز الاهمية البالغة، في افق هذا المجال الاستمولوجي ، للتصور الفلسفي الكانطي لمسالة المعرفة. لقد ميز كانط تمييزا جذريا بين التجريبي الذي يمنح محتوى المعرفة، والمتعالي، أي الذات المجهزة بينائها المقولاتي، الذي يمنح صورة المعرفة. واذا ارادت المعرفة ان تكون يقينية وضرورية في نفس الوقت، فلا بد لها من ان تخضع لصورية وعقلانية مايتجه المتعالي. اما المضمون التجريبي، منظور اليه في ذاته، فلا يشكل سوى العرضي الصرف. ولعل هذا يعني، في منظور التحليل الفوكوي، بان الكانطية انما شكلت اللحظة النظرية الحاسمة التي انطلقا منها تبلورت الصورة المزدوجة للانسان، على اساس الوعي ببروزه كذات عارفة وكموضوع قابل للمعرفة في نفس الان.

تلك كانت باجمال بعض معالم الحقل الاستمولوجي الذي تبلور فيه الكائن البشري كانسان يعرف ويتساءل عن الشروط التي تجعل معرفته ممكنة. وهو بروز عكسته الفلسفة الكانطية بوعي وفكرته بصفاء نظري كبير، خصوصا على مستوى تكوينه التجريبي - المتعالي⁽⁵⁷⁾.

اما كيف تشكلت بنية الذات العارفة في التصور الكانطي، على نحو خاص، واما كيف لعبت الدور المركزي في تفكير مشكلة المعرفة داخل هذا التصور، فذلك ما سيشكل موضوع الحديث فيما سيلي.



الان وقد تبينا الاصول «الاركيولوجية» لظهور الذات الانسانية في حقل الثقافة الغربية الحديثة، فكيف ترسم صورة هذه الذات داخل النظرية الكانطية؟ ان الميدان الذي ينصب عليه التفكير النقدي، على اساس هذا الظهور، يشتمل على منظومة مرجعية مزدوجة : فهناك من جهة معطيات الاشكال الموحدة التي تتمثل في اشكال الحكم والبنية العامة للعقلانية المكوّنة (العلوم الرياضية والفيزيائية). وهناك من جهة اخرى منظومة الانطباعات، أي مجموع

مايتأثر به حسيا هذا الكائن الذي يصير وسط الاشياء والذي يسمى نفسه ب «الانسان». هنا، في هذه النقطة بالذات، تكتسي فلسفة هيوم التجريبية اهميتها القصوى من حيث انها بلورت، في صيغة بالغة التماسك «نظام الحس» في الذات. يقول دوزانتى بهذا الخصوص : «لربما قد تمثل الاسهام الحاسم لهيوم في انه شكل الطبقة المنعكسة (و المثينة في هذا الحقل بمثل مثانة الميكانيكا العقلية) التي تتنظم فيها وتعطى للفهم احالات الحواس واشكال العلاقة القادرة على اظهار منظومة المعطيات البدائية، تلك المنظومة التي تبرز التكوين الانساني في وظيفته التوسطية الاصلية⁽⁵⁸⁾. وذلك ماراينا ان كانط يشيد به اشادة بالغة، على الرغم من انه سيعيد التفكير فيه جذريا.

لذلك، فالقراءة الكانطية، عندما يركز الاهتمام فيها على الذات العارفة، فانها تستخدم هذه الطبقة الحسية المنعكسة استخداما محددا يفضي الى تعيين الذات ك «قابلية للانفعال»، أي كموقع اصلي تتنظم داخله مجموع التأثيرات الواردة الينا في من العالم الخارجي. ولكن نفس القراءة تكشف الذات ايضا، داخل نفس الحركة، وفي ذات الحين، على انها «تلقائية»، أي حضور على مستوى الحس يعمل من اجل تشكيل التجربة بادخال القبلي فيها. ولعل اصالة «النقد» تكمن هنا، أي تكمن في بيان ان الحسي هو في جوهره قبلي، وفي ذلك يقول موريس كلافيل : «ان الحدث الجديد، التغيير الجذري الوحيد لمعطيات المشكل، بل «المعطى» المشكل لايمكن ان يكون الا هذا : بيان ان مايشكل الحسي بعديا في نسيجه او في نواته وفي له الاكثر جسدية هو قبلي. وفي هذه الحالة (...) فان العضلة تكون قد حلت : لقد كان هناك عدم توافق بين القبلي من جهة، وبين الحسي البعدي من جهة اخرى. اما الان، فان ما ينكشف هو ان مايكون اساس الحسي هو القبلي بالذات»⁽⁵⁹⁾. كيف ؟ هذا مايعرضه كانط تحت اسم «الاستطيقا المتعالية» التي تعالج مسألة «الحساسية». ليس هناك، في تصور كانط، اية معرفة لاتبدا من التجربة. لان التجربة تشكل المعطى الاساسي والاولي الذي انطلقا منه تبدا الملكة العارفة لدى الانسان في ممارسة عملها. يقول كانط : «ليس ثمة شك في ان كل معارفنا انما تبدا مع التجربة، لان ما الذي سيوقظ ملكتنا العارفة ويدفعها الى العمل اذا لم تكن الموضوعات التي تؤثر على حواسنا

والتي تنتج، من جهة، ومن ذاتها تمثلات، وتدفع بنشاطنا العقلي الى العمل من جهة اخرى، لاجل ان يقارن ويربط او يفصل بين هذه التمثلات، وان يشكل بهذه الطريقة المادة الخام للانطباعات الحسية لكي يكون منها هذه المعرفة بالموضوعات التي نسميها بالتجربة ؟⁽⁶⁰⁾. ولكن ان يبدأ كل شيء مع التجربة لايعني، في مطلق الاحوال وبالضرورة، ان المعرفة لايمكن ان تكون الا تجريبية تنحصر كل مهمتها في تلقي الانطباعات وتحويلها الى افكار باهتة في الذهن كما تصور هيوم. بل ان الفكر يضيف الى هذه التجربة اشياء من عنده ليست مستخلصة منها، وانما يتجها قليلا.

واضح اذن ان هناك مصدرين اساسيين للمعرفة، يتمثل الاول منهما في الانطباعات التي تمثّلنا بها التجربة الحسية، بينما يتمثل الثاني في قدرة فكرنا على «التفكير» في هذه الانطباعات. والمعرفة، بحسب هذا، لايمكنها ان تشكل بصورة صحيحة بالاعتماد فقط على احد هذين العنصرين، اذ ستبقى معطيات الحس مبشرة، متفرقة، لايمكن ان تكون بذاتها موضوعا للمعرفة بدون تدخل ملكة التفكير التي توحد وتقارن وتفصل... ، كما ستظل قدرة التفكير فارغة لايمكنها ان تفكر في أي شيء دون الموضوعات التي تعطيها لها التجربة. الشيء الذي يعني بان المعرفة تتركب من عنصرين اساسيين هما : «الحدس» و «المفهوم». فليست الانطباعات الحسية المباشرة هي التي يفكرها الفكر، وانما «الحدوس الحسية»، «الحدس والمفهوم يكونان اذن عناصر كل معرفتنا، بحيث لا المفاهيم بدون حدس يقابلها بكيفية ما، ولا الحدس بدون مفاهيم، بامكانها ان توفر لنا اية معرفة». ويسمى كانط هذين المصدرين ب «الحساسية» و «الفهم»، يقول : «انا نشير باسم الحساسية الى قدرة فكرنا على تلقي التمثلات، من حيث انه متأثر بكيفية ما. وبالمعارضة مع هذه القابلية للتلقي، فان الملكة التي لدينا لانتاج التمثلات نحن انفسنا، او تلقائية معرفتنا، فتسمى فهما»⁽⁶¹⁾.

الحساسية اذن هي القدرة الذاتية على تلقي التمثلات والتي يكون بواسطتها الحدس ممكنا، ووظيفتها امدادنا بالحدوس الحسية، لا بالحدوس الفكرية، لان لاوجود لهذه الاخيرة في عالم الانسان. فالحدس الانساني، من حيث انه الكيفية التي تهيم الاتصال المباشر بموضوع معين، يفترض

اساسا ان شيئا معطى في التجربة يؤثر على فكرنا، ومن ثم فهو يعطى لنا،
لانه لا يمكن ان يعطى لنا أي موضوع بغير هذه الطريقة على مستوى وضعنا
البشري. فليس هناك الا الحدوس الحسية، اما الحدوس العقلية (او الفكرية)،
فلا علاقة لها بالانسان من حيث هو كائن متناهي. لانه لو كان ثمة حدس
عقلي لا مكن للفكر ان يعطي نفسه الموضوع الذي يراه. ولكن هذا الاسلوب
في المعرفة لا يخص الا كائنا اسمى لا يمكنه ان يكون انسانا بآية حال. لذلك
يحرص كانط حرصا شديدا، في هذه اللحظة الاولى من نظريته في المعرفة
بالا يدخل أي عنصر غريب، مفارق لما يشكل الذاتية الانسانية في تناسلها
الجوهري. ولما كان الامر على هذا النحو، فان التفكير يعني، بالنسبة
للانسان، وفي هذا الاطار، بان معرفته تحمل طابع التناهي الذي لا يرد. وان
الفكر، عندما يبحث عن موضوع، فانه يكتفي فقط بالموضوع الحسي.
فلاننا نفكر، لذلك لا يمكن ان يكون أي موضوع للمعرفة بالنسبة لنا الا
حسيا. يقول هايدجر بهذا الخصوص: «ان المعرفة الالهية هي المعرفة الصلبة
بالتمثل الذي يخلق، اصليا، في الحدس موضوع هذا الحدس بما هو كذلك.
ولكن بما ان المعرفة الالهية تمتلك الوجود، بشكل فوري وشفافية مطلقة،
فانها تحدسه في كليته، ومن ثم فهي ليست في حاجة الى التفكير. اما
التفكير، من حيث هو كذلك، فانه يحمل اذن ومنذ البداية طابع التناهي»⁽⁶²⁾.
هذا عن الحساسية. اما الفهم فهو ليس قوة حادثة لانه لا يفكر الا
الموضوعات التي تعطى له بواسطة الحساسية. فهو، لذلك، قدرة على
المعرفة غير حسية. وعلى النقيض من «قابلية التلقي» التي تعرف الحساسية،
يكون الفهم «تلقائية»، أي ملكة لانتاج التمثيلات. وبما ان الحساسية وحدها
هي التي تعطي الحدوس الحسية، فان تمثيلات الفهم ليس بوسعها ان تكون
الا مفاهيم غير حسية. وعليه، فان معرفة كل فهم انساني هي معرفة بواسطة
المفاهيم، أي معرفة استدلالية، لا معرفة حدسية.

الا ان هناك نوعين من الحدوس: «حدوس تجريبية» و «حدوس
خالصة». اما الحدس التجريبي فهو الحدس الذي يرتبط بموضوعه بواسطة
«الاحساس»، لان الاحساس هو الانطباع الذي يحدثه الموضوع على
الحساسية. وتكون «الظاهرة» هي موضوع الحدس التجريبي. يقول كانط:

«ان انطباع موضوع ما على هذه القدرة للتمثلات، من حيث اننا متاثرون به، هو الاحساس. واننا ندعو كل حدس ينصب على موضوعه بواسطة الاحساس حدسا تجريبييا. اما الموضوع اللامحدد للحدس تجريبي، فيسمى ظاهرة»⁽⁶³⁾. ولكن ماهي الظاهرة كموضوع لامحدد للحدس التجريبي؟ ان تحديد الظاهرة يسمح لكانط، في هذه النقطة، بالتمييز بين «المادة» و«الصورة» في المعرفة. «فالمادة» هي معطى بعدي لانها تستلزم الموضوع، اما «الصورة» فهي معطى قبلي، لان قدرة المفهم على المعرفة ليست متوقفة على التجربة، بل هي التي تمكن من ادراك موضوعات التجربة كموضوعات للمعرفة.

واما الحدس الخالص، فهو كل تمثل لا يتضمن أي شيء يمكن ربطه باحساس ما، يقول كانط: «اسمي خالصة (بالمعنى المتعالي) كل التمثلات التي لا نجد فيها أي شيء يتعلق بالاحساس. ان الصورة الخالصة للحدوس الحسية بصفة عامة، التي يدرك فيها كل متباين الظواهر بالحدس تحت علاقات معينة، تكون اذن قبلية في الفكر. ويمكن ان يشار ايضا الى هذه الصورة الخالصة للحساسية باسم الحدس الخالص»⁽⁶⁴⁾. وهكذا، فان الحدس التجريبي يعطي الموضوع، أي مادة المعرفة؛ بينما يمنح الحدس الخالص صورة المعرفة، أي الصورة التي تنظم المادة.

ولكن اذا كان الفهم، من حيث انه ملكة للتفكير تنتج الصور، فهل هو وحده يفعل ذلك ام انه يجب البحث عن الصور كذلك في الحساسية؟ يقرر كانط ان ثمة صور قبلية للحساسية ايضا لا يمكن لها بدونها ان تقوم بوظيفتها المشار اليها انفا. ولما كانت الصور الخالصة، أي تلك التي لا تحتوي على أي شيء ينتمي الى الاحساس، صورا للحدس، فانها تكون، بالتالي، حدوسا خالصة توجد قبلها في الفكر. ان هذه الحدوس الخالصة، او الصور القبلية للحساسية، هي التي تشكل بالضبط موضوع هذا الجزء من «النقد» الذي يحمل عنوان «الاستطيقا المتعالية» أي علم المبادئ القبلية للحساسية. ويرى كانط بان المكان والزمان صورتين اوليتين قبليتين تخلعهما الحساسية على شتى المعطيات الحسية الواردة اليها من الخارج، دون ان يكون لهما ادنى وجود واقعي في العالم الخارجي باعتبارهما موضوعين قائمين

بذاتهما. والحقيقة ان لهذا التصور الكانطي علاقة اساسية بالتحديد النيوتوني لمفهومي الزمان والمكان اللذين صيغ على قاعدتهما التركيب الفيزيائي والابستمولوجي لعلم الطبيعة الكلاسيكي كما تمثل عند نيوتن (Issac Newton). فما هو هذا التحديد ؟



يلاحظ نيوتن، بادئ ذي بدء، بان ربط الزمان والمكان والموقع والحركة بالاشياء الحسية لا يمكنه ان يقود الا الى الخطا. لذلك يجب التمييز فيها بين ماهو نسبي وماهو مطلق. ومن اجل تفادي الاخطاء، فانه يجب التمييز في الزمان والمكان والموقع والحركة بين المطلقات والنسبيات، بين الحقيقية والظاهرية، بين الرياضية والعادية⁽⁶⁵⁾. فالزمان والمكان، المطلقان، الحقيقيان والرياضيان، يتعارضان بصفة كلية مع زمان ومكان الحس المشترك، لان «في الفلسفة» يجب ان نصرف النظر كليا عن حواسنا وان نعتبر الاشياء في ذاتها، تاركين مالا يشكل سوى قياساتها الحسية»⁽⁶⁶⁾.

ان الزمان، في هذا التصور، لا يربط بالاشياء الحسية التي نتعامل معها على مستوى وجودنا البشري الحسي المباشر، بل هو زمان «مطلق» يظل واحدا، ايا كان ادراكنا النسبي له. ومن ثم، فهو ليس مرتبطا بالحركة وحسب، ولكنه يشكل واقعا مستقلا عن أي واقع اخر. ويمكن ان نقول نفس الشيء بالنسبة للمكان : ان المكان المطلق، بطبيعته، وبدون علاقة باي شيء خارجي كيفما كان، يظل متشابها وساكنا. ومعنى هذا ان المكان ليس هو الامتداد الديكارتي الذي يتحرك حول الاجسام ويتطابق معها . ان هذا المكان هو المكان النسبي، لا المكان المطلق.

وتحدث نيوتن، بعد هذا، عن البنية الداخلية للمكان، فيقول : «إن نظام اجزاء المكان هو نظام لامتغير كنظام اجزاء الزمان. لانه اذا خرجت اجزاء المكان عن موقعها، فان ذلك سيعني، اذا جاز لنا القول، بانها ستخرج عن ذاتها. ان الازمنة والامكنة ليست لها مواقع اخرى غير نفسها، وهي تشكل مواقع كل الاشياء . فكل شيء يكون في الزمان فيما يرجع الى نظام التعاقب، وكل شيء يكون في المكان فيما يتعلق بنظام الوضع. وان هذا هو

ما يحدد ماهيتهما. وسيكون من العبث ان تتحرك المواقع الاساسية. واذن، فان هذه المواقع هي المواقع المطلقة، وان الحركة الانتقالية وحدها لهذه المواقع تكون الحركات المطلقة⁽⁶⁷⁾.

واضح اذن ان الزمان والمكان عند نيوتن يشكلان كيانات موضوعية قائمة في العالم الطبيعي ومستقلة عن أي احساس بشري. ومن حيث انهما كذلك، فهما يكونان الاطارين المطلقين لكل ظواهر الطبيعة التي تنتج الفيزياء الرياضية معرفة موضوعية بها.

اما كانط، فيرى بان المكان والزمان لا يوجدان في الواقع الموضوعي، بل انهما يدخلان في تركيب الحساسية. وهذا يعني، في نظرنا، ان كانط الذي يتلقى النص المعرفي العلمي جاهزا من الخارج، لا يقرأه ضمن المسلمات الاستمولوجية التي تؤسسه وفي سياق السيرة الواقعية لانتاجه، وانما يمارس عليه عملية تفكيك تستهدف شدة الى موقع اخر، موقع السؤال الفلسفي الذي يطرح على ذلك النص امكانيته «قبليا». من هذا الموقع، توكل الكانطية الى الذاتية مهمة تاسيس تلك الامكانية ببناء المعرفة التجريبية على ماتلقاه الحساسية وعلى ما ينتجه الفهم، من حيث انهما ينتميان معا الى نفس الذاتية. وحين يكون الامر على هذه الصورة، فان الزمان والمكان لا يمكنهما ان يوجد الا داخل الذات العارفة، لاخراجها، يلعبان وظيفة تنظيم متباين مايرد الى الحساسية من الخارج حتى تستطيع مقولات الفهم ان تنطبق عليه محولة اياه الى معرفة بالظواهر. وهكذا نتبين بان مشكلة ماتسميه الفلسفة النقدية ب : «مشكلة العقل الخالص» (كيف تكون الاحكام التركيبية القبلية ممكنة؟)، اذ تطرح على مستوى الاسس العميقة للعقل ذاته، فانها تحول المعرفة العلمية من معرفة موضوعية قائمة ضمن سياق تاريخي وابستمولوجي محدد الى معرفة لابد للفلسفة من ان تضع لها شروط امكانيتها وتحدد لها قواعد مشروعيتها. وذلك في رايانا هو المعنى الاساسي للنقد في «النقد». على ضوء هذا التوضيح، كيف يبرهن كانط على ان الزمان والمكان ليس لهما وجود موضوعي، بل انهما يتوقفان على التكوين الذاتي لفكرنا ؟

تقوم هذه البرهنة على النحو التالي : يقسم كانط تحليله للصورتين القبليتين للحساسية الى قسمين، يسمي الاول منهما ب «العرض الميتافيزيقي

لمفهومي المكان والزمان»، ويدعو الثاني «العرض المتعالي لمفهومي الزمان والمكان». ومعنى هذا ان التطرق الى كل من هذين المفهومين على حدة، يتم على مرحلتين : مرحلة العرض الميتافيزيقي ثم مرحلة العرض المتعالي. فماذا يعني العرض الميتافيزيقي لمفهوم المكان ؟ يقول كانط : «اعني بالعرض التمثل الواضح (ولو انه ليس مفصلا) لما ينتمي الى مفهوم ما ؛ ويكون هذا العرض ميتافيزيقيا حينما يشتمل على ما يبين المفهوم على انه معطى قبليا»⁽⁶⁸⁾. ان المكان في تصور كانط، وبحسب هذا التعريف، لا يمكن ان يكون مفهوما ناتجا عن التجربة الخارجية، لان كل تجربة خارجية تفترض مسبقا تصورا للمكان. وهذا ما ينسف من الاساس كل فلسفة تجريبية. فنحن لانستطيع ان نتصور الاشياء متحيزة خارجة عنا، او متجاوزة بعضها الى جانب بعض، او قائمة في اماكن مختلفة، الا اذا كنا نتوفر قبليا على فكرة للمكان. وعلى هذا الاساس، فان تصورنا للمكان لا يمكنه ان يكون مستخرجا من التجربة، ولا هو متعلق بالظواهر الخارجية، لانه شرط امكانية تلك الظواهر نفسها. ثم ان المكان ليس مفهوما استدلاليا، لانه اذا نظرنا الى المفهوم من جهة تضمنه، فانا سنجد بانه مركب من عناصر ابسط منه. غير ان جزءا من المكان هنا ليس ابسط من كل المكان. اما من جهة شموله، فالمفهوم يجب ان ينطبق على تعدد في الموضوعات. والحال ان المكان لا ينطبق الا على ذاته، لانه واحد. وبعبارة اخرى، فانا نتمثل امكنة عديدة، ولكن لا يمكننا ان نتصور هذه الجزئيات المكانية الا اذا كان هناك مكان واحد يؤسس تعددية الامكنة وتباينها . ومن ثم يكون تصورنا للمكان بالضرورة «حدسا خالصا» لا امكان مطلقا لوروده من التجربة. وينهي كانط عرضه الميتافيزيقي للمكان بحجة رابعة تتمثل في اننا نتصور المكان غير متناهي، في حين ان التجربة لا تقدم لنا سوى مقادير متناهية. فلا بد اذن من ان يكون مثل هذا التصور قد اشتق من التجربة، بل لابد من اعتباره حدسا اوليا خالصا. ومن حيث انه حدس صرف، فانه ليس مفهوما، لان الحدس يحتوي في ذاته على كثرة لامتناهية من التمثيلات في حين ان المفهوم، حسب التعريف التقليدي، ليس سوى تمثّل للخاصية المشتركة التي تجمع بين عدد لامتناهي من التمثيلات الممكنة.

الى ماذا يهدف هذا العرض الميتافيزيقي لمفهوم المكان ؟ الى الشيء الوحيد الذي يهم كانط من نقد العقل ، وهو بيان ان المعرفة الحقيقية انما تقوم كلها على احكام تركيبية قبلية. والمسالة هذه تتمثل ، على مستوى هذا العرض ، في ان الرياضيات كمعرفة يقينية تقوم بالاساس على تصور المكان كحدس قبلي. بل ان تحليل المكان بالصورة التي راينا يستهدف ابراز الشرط الضروري القبلي لامكانية قيام رياضة خالصة. فالسؤال : كيف تكون الرياضة المحضة ممكنة؟ يجد الان جوابه في ان الاساس الوحيد الممكن لقيامها هو بناء المفهوم الرياضي ، على صعيد الحدس الخالص القبلي ، عن المكان. وبيان ذلك هو ما يدعوه كانط «العرض المتعالي لمفهوم المكان». يقول : «ان بيان كيف ان مفهوما معينا هو مبدأ قادر على تفسير امكانية معارف تركيبية قبلية اخرى ، ان هذا هو ما يدعوه العرض المتعالي لذلك المفهوم»⁽⁶⁹⁾.

والعرض المتعالي للمكان ينتهي الى ان تعاريف ومسلمات الهندسة تقيم خصائص المكان. الا انها لا يمكن ان تكون لها قيمة كونية وضرورية ، أي قيمة يقينية قطعية ، الا اذا كان المكان حدسا قبليا صرفا. لانه لو كان المكان مجرد مفهوم لكانت القضايا الهندسية كلها قضايا تحليلية ، الشيء الذي لا يوافق عليه كانط كما بينا سابقا ، اذ انها قضايا تركيبية من حيث انها توسع من معرفتنا. اما لو كان المكان حدسا تجريبيا ، فان قضايا الهندسة ستكون قضايا بعدية ، أي ناتجة عن التجربة ؛ ومن ثم ، فلن تكون لها اية ضرورة ، ولن يكون لها أي يقين. وهذا ماراينا كذلك ان كانط يرفضه رفضا باتا. وهكذا ، فان القضايا الهندسية لا يمكنها ان تكون الا قضايا تركيبية وقبلية في ان ، وهذا مالا سبيل الى فهمه الا بجعل المكان حدسا اوليا خالصا.



ماذا يمكن ان نقول عن هذا التصور ؟ هل يشكل حقا الامكانية الوحيدة لفهم طبيعة العلم الرياضي كما يدعي كانط ؟ سنرى بان الجواب عن هذا السؤال ، ابستمولوجيا ، ليس بالامر الهين كما قد يتبادر الى الذهن من اول وهلة. يكفي ان نسجل هنا بان في المكان الذي نتحدث عنه «الاستطيقا

المتعالية» يتحدد الاساس «الوحيد» الممكن لقيام الرياضة، وهذا مايشكل «ثورة» في الفلسفة.

وماذا يمكن ان نستتج من هذا التصور للمكان كحدس خالص، كصورة قبلية للحساسية ؟

اولا، ان المكان لايشكل تحديدا للاشياء بصرف النظر عن الشروط الذاتية للحدس. والنتيجة الثانية ان المكان هو الصورة الوحيدة التي يمكننا بواسطتها ان ندرك ظواهر الحس الخارجي، وبدونه كشرط ذاتي للحساسية، لايمكن ان يكون لنا أي حدس عن الاشياء الخارجية. و معنى هذا انه ليس باستطاعتنا ان نتحدث عن المكان او عن الموجودات الممتدة فيه . . . الامن منظور انساني صرف، أي بالنظر الى وضعنا البشري. ولما كان وضعنا البشري انما يقتضي بان نتأثر بما يرد الينا من العالم الخارجي، فان هذا التأثير هو الذي يشكل الشرط الذاتي لتكويننا الانساني، التكوين التجريبي - المتعالي، الذي يجعلنا نتمثل المكان على انه الصورة القبلية المتعالية التي بواسطتها نقيم اتصالا اساسيا بالعالم المحيط بنا واشيائه. اما خارج تشكلنا الذاتي الانساني هذا، فلن يكون ثمة أي معنى للكلام عن المكان باطلاق. فلا يمكننا ان نقول عن الاشياء بانها في المكان الا من حيث انها تظهر لنا، أي انها موضوعات للحساسية ؛ ولكن، بالمقابل، يجب الا نعتبر بان الشروط الخاصة بالحساسية هي شروط امكانية الاشياء، وانما هي فقط شروط ظهورها بالنسبة لنا . وبما ان الامر كذلك، فان المكان لايعتوي الا على الاشياء التي تظهر لنا خارجيا، وليس على الاشياء في ذاتها، سواء تم ادراكها ام لم يتم، وايا كانت الذات التي تدركها. هكذا ينتهي كانط الى تأكيد «تجريبية» المكان وصفته «المثالية» المتعالية في نفس الان.

هذا عن المكان، اما عن الزمان فيمكن ان نسوق نفس التحليل لبيان ان الزمان حدس قبلي خالص كالمكان. فالعرض الميتافيزيقي، بالمعنى السالف الذكر، لمفهوم الزمان يثبت بانه ليس مفهوما تجريبيا ولا هو ناتج عن أي تجربة، كائنة ماكانت. فتمثل الزمان لايفترض شروط الثاني او التعاقب، وانما الثاني والتعاقب هما الذين يفترضان مسبقا تمثل الزمان. وبعبارة اخرى، فانه لايمكن للثاني او التعاقب ان يدركا الا اذا كان ذلك الادراك يفترض تمثلا

قبليا للزمان. ومن هنا، فإن الزمان تمثل ضروري هو اساس كل الحدوس. بهذا المعنى، فانه لا يمكننا ان نحذف الزمان بالعلاقة مع الظواهر بشكل عام، ولو انه بامكاننا، عن طريق الفكر وحده، ان نسحب الظواهر من الزمان. واذن، فالزمان يعطى قبليا «ويدونه يستحيل ان تقوم واقعية الظواهر». ويرى كانط بان على هذه الضرورة القبلية للزمان تنهض امكانية المبادئ اليقينية المتعلقة بعلاقات الزمان بصفة عامة كقولنا بان ليس للزمان الا بعدا واحدا، وان ازمته مختلفة ليست متانية ولكن متعاقبة. ولما كانت لهذه المبادئ قيمة يقينية، ضرورية وكلية، فانها لا يمكن ان تكون مستخلصة من التجربة. والزمان، بناء على ذلك، ليس مفهوما استدلاليا، وانما هو صورة خالصة للحدس الحسي. اما عندما تكون مفاهيم مختلفة عن الزمان، فانها ليست، في تصور كانط سوى حدودا معينة للزمان العام بما هو تمثل اصلي بشكل حدسا خالصا، ومن ثم لانهاثيا.

اما فيما يرجع الى العرض المتعالي لمفهوم الزمان، فيلاحظ كانط بان ماسبق له ان عرضه عنه ميتافيزيقيا عندما قرر بان التمثل القبلي للزمان هو شرط امكانية قيام المبادئ اليقينية الضرورية والكلية التي لا يمكن ان تنتج عن التجربة من حيث هي كذلك، والتي تؤسس علاقات الزمان، ينطبق ايضا على عرض المفهوم بصورة متعالية. ولذلك فان مفهومنا عن الزمان هو الذي يفسر امكانية كل المعارف التركيبية القبلية التي تحويها النظرية العامة في الحركة. ومعنى هذا ان الزمان يلعب دور التمثل الحدسي القبلي الذي يجعل علم الطبيعة ممكنا من حيث انه يقوم، في سياق التحليل الكانطي، على مفهوم الحكم التركيبي القبلي، مثلما لعب المكان نفس الدور بالنسبة للعلم الرياضي.

من هذين العرضين عن مفهوم الزمان يستتج كانط بان الزمان لا يمكن ان يكون شيئا يوجد في ذاته بمعزل عن قوتنا الحاسة، ولا هو يوجد كشيء ملازم للاشياء موضوعيا. بل انه لا يشكل سوى الشرط الذاتي لكل حدوسنا. وبلاضافة الى ذلك، فان الزمان هو صورة الحس الداخلي، أي صورة حدسنا عن انفسنا وعن حالتنا الداخلية. ومن هنا، فهو لا يوجد الا بالنسبة للذات، ولكن كاطار ندرك داخله كل الاشياء التي تعطى لنا بواسطة

الحساسية. لذا، فالزمان هو الشرط الاساسي القبلي لكل الظواهر بعامة. غير ان القيمة الموضوعية لهذا الشرط الصوري لا تقوم الا بالنسبة للظواهر، لانه خارج اسلوب حدسنا، فلا معنى اطلاقا للزمان. فليس له أي واقع تجريبي الا الواقع الذي انطلقا منه تصبح التجربة الحسية ممكنة.

وواضح ان هذا الفهم الكانطي للزمان يتعارض مع التصور العلمي النيوتوني لمفهوم الزمان كواقع خارجي، موضوعي، مطلق، تعارضا يحمل خصوصية محددة سبق لنا ان اقترحنا لها فهما معيننا حينما استعرضنا الخطوط العريضة لتصورات نيوتن للمكان والزمان. على هذا النحو ينتهي التفكير الكانطي للزمان، وبناء على ماتقدم، الى الاقرار بواقعه «التجريبي» وبصفته «المثالية» المتعالية في ذات الحين.

هكذا تنتهي «الاستطيقا المتعالية» في تحليلها للحساسية الى ان المكان والزمان هما الصورتين القبليتين الخالصتين اللتين تستطيع تلك الحساسية بواسطتهما تنظيم التمثلات الحسية، وبالتالي تحديد شروط امكانية القضايا التركيبية القبلية. غير ان الذي يجب التشديد عليه في هذا الاطار، هو ان لهاتين الصورتين حدودا تحدهما تتمثل في انهما تشكلان شرطين للحساسية بالذات، اي انهما لا تنصبان على الموضوعات الا حين يتعامل مع هذه الموضوعات كظواهر، لا كاشياء في ذاتها، على اساس ان الظواهر وحدها هي التي ترسم المجال الذي يكون لتلك الصور فيه قيمة موضوعية. لان خارج هذا المجال، ليس هناك أي سبيل لاي استعمال موضوعي لها. الا ان الظاهرة ليست شيئا ظاهريا لا واقع له بل ان لها واقع موضوعي، ولكن واقع يتعين فهمه في اطار علاقة الموضوع بالذات كما سنرى فيما بعد.

ماهي النتيجة العامة التي يخلص اليها هذا القسم من «النقد» ؟ انه اذا كانت مشكلة العقل هي : كيف تكون الاحكام التركيبية القبلية ممكنة؟ واذا كان «نقد العقل الخالص» قد انتدب نفسه للبحث لها عن حل «نهائي»، فان «الاستطيقا المتعالية» قد قدمت احد المعطيات الاساسية على طريق بلورة هذا الحل حينما اقرت بوجود الزمان والمكان كحدسين قبلين خالصين للحساسية. ومعنى هذا ان مهمة «النقد» لازالت لم تنته بعد، وان هناك عناصر اخرى يجب البحث عنها حتى يجد السؤال جوابه الكامل. ان

البحث عن هذه العناصر هو ما يندرج فيه تفكير كانط تحت اسم «المنطق المتعالي» وهو ما سنعرض له في الفقرة الموالية.

عن الوضع العام للمنطق

يبدأ عرض «فكرة المنطق المتعالي» بالتطرق، فيما يخص المنطق، الى التمييز بين منطق الاستخدام العام للفهم وبين منطق الاستخدام الخاص لنفس الفهم. المنطق الاول يشتمل على القواعد الضرورية للفكر التي بدونها ليس هناك أي استخدام ممكن للفهم. وبالتالي، فان هذا المنطق لا ينظر في الفهم الا من حيث ان هذا الاخير مستقل استقلالاً تاماً عن أي موضوع او محتوى، وهذا هو المنطق الصوري الارسطي. اما الثاني، فهو ما يمكن ان نسميه بالعلم ما او منهجه، والذي درج الفلاسفة على تصوره كمدخل للعلم، في حين، كما يلاحظ كانط في نص شديد الاهمية، ان المنهج ياتي بعد العلم لاقبله، يقول: «تقدم المدارس هذا المنطق عادة على انه مدخل للعلوم. غير اننا لانصل اليه، في تطور العقل البشري، الا في نهاية المطاف: اننا لانصل اليه الا عندما يكون العلم قد اكتمل منذ زمن طويل، وانه لم يعد ينتظر الا اللمسة الاخيرة ليرقى الى اعلى درجة من الدقة والكمال. وبالفعل، فانه يجب ان تكون لدينا معرفة عميقة وكافية بالاشياء حتى نتمكن من ابراز القواعد التي يمكننا تبعاً لها ان نشكل من تلك المعرفة علماً»⁽⁷⁰⁾. ان المنطق الذي يدرس التوافق الصوري للفكر مع نفسه خارج كل مضمون معرفي لايهم كانط من حيث انه يزعم تأسيس منطق جديد، على الرغم من انه يعتبره علماً منتهياً.

ان هذا الموقف من المنطق الصوري يشير كثيراً من التساؤلات تهدد مهمة النقد ذاته كما يتصوره «النقد». ولقد سبق لنا ان وقفنا عند الخطورة التي يمثلها، من وجهة نظر الفلسفة النقدية نفسها، مرور كانط مروراً سريعاً على المنطق الصوري، على هذه الفلسفة بالذات. يكفي ان نضيف هنا بان التناقض الاساسي على هذا المستوى، والذي تمتد اثاره الى كل بناء «النقد»، يكمن في ان كانط يتصور «التحليلية المتعالية» كمنطق متعالي، بمعنى ان احترام المنطق الصوري او العام لم يكن يتفصل مطلقاً عن التصور الكلاسيكي

لمسالة الحقيقة كتوافق للفكر مع الموضوع، هذا التصور الذي يسلم به كانط في العمق، في نفس اللحظة التي يصرف فيها كل جهده النقدي لرفضه. ولقد بين هايدجر بانه لا يمكن صياغة المنطق التقليدي صياغة متعالية الا بنسف هذا المنطق من اساسه، وبالتالي نسف الانطولوجيا الملازمة له بالضرورة.

ضدا على المنطق الصوري الذي لايهتم الا بتوافق الفكر مع نفسه، يتصور كانط منطقاً من نوع اخر مختلف. فما هي خصوصية هذا المنطق الجديد؟ يجيب كانط، بناء على النتائج التي انتهت إليها الاستطيقا المتعالية، بانه لما كانت هناك حدوس خالصة وحدوس تجريبية، فانه بإمكاننا ان نتصور، تبعاً لذلك، فرقاً بين تفكير خالص وتفكير تجريبي حول الموضوعات، التفكير الخالص حول الموضوع هو الذي سيهتم المنطق الجديد بانتاج قواعده. واذن، فان هناك منطقاً لا يمكننا فيه ان نصرف النظر عن محتوى المعرفة.

ولكن باي معنى ينبغي ان نفهم كلمة «متعالي» في الاستعمال الكانطي؟ يقول كانط: «ان اسم متعالي لا يلائم قط كل معرفة قبلية، ولكنه يلائم فقط تلك التي نعرف بواسطتها ان بعض التمثلات (الحدوس او المفاهيم) تكون مطبقة او ممكنة قبلها ببساطة (وكيف تكون كذلك). فعبارة متعالي تشير الى امكانية المعرفة واستعمالها القبلي»⁽⁷¹⁾. وواضح، بحسب هذا التحديد، ان المكان مثلاً ليس تمثلاً متعالياً، لانه صورة قبلية للحساسية تنتظم داخلها كل الحدوس الحسية كما راينا قبل. ولكن معرفة الاصل اللاتجريبي لهذا التمثل وامكانية انطباقه قبلها على موضوعات التجربة هي التي يمكن ان تسمى متعالية. وبالمثل، فان تطبيق المكان على الموضوعات بصفة عامة يكون متعالياً، ولكن هذا التطبيق اذا اقتصر فقط على موضوعات الحواس، فانه سيكون تجريبياً، لا متعالياً. ومن ثم، فان «المنطق المتعالي» هو «علم» الصور القبلية للفهم التي تفكر بواسطتها الموضوعات في استقلال تام عن كل تجربة، ولكن من حيث ان هذه الصور تحدد، بمعنى ما، التجربة. واذا كان المتعالي هو هذا التفكير، فان مفاهيم هذا التفكير تنتمي الى الفكر المحض. اما البحث عنها وابرازها بما هي كذلك، فهذا هو المنطق. من هنا اصرار كانط على ان يبقى المنطق المتعالي، رغم كل شيء، منطقاً. هناك اذن

مفاهيم قبلية خالصة حول الموضوعات، أي تنطبق على الموضوعات لتجعل منها شيئاً ممكناً بالنسبة لمعرفةنا بها. أما المنطق المتعالي فمهمته ضخمة هي مهمة «النقد» كله : تحديد اصل وقيمة وسعة المعارف بمنطق يصبح خالصاً أكثر من المنطق العام نفسه لانه لا يهتم الا بالقبلي المحض.

على ان هذا المنطق المتعالي، المعروف بهذا الشكل، ينقسم الى قسمين : «التحليلية المتعالية» و«الجدلية المتعالية» لماذا ؟ لان المنطق الصوري نفسه يحتوي على هذا التقسيم . ومعنى ذلك ان كانط، حتى حين يزعم تأسيس منطق جديد، فهو يحرص على الا يقطع الصلة نهائياً بالمنطق التقليدي القديم لماذا ؟

عن السؤال : ماهي الحقيقة ؟ يسلم كانط بالجواب الكلاسيكي بان الحقيقة هي توافق المعرفة مع موضوعها. ولكنه يضيف بان الامر هنا يتعلق بالبحث عن المقياس العام واليقيني للحقيقة في كل معرفة. الا اننا عندما نؤمن النظر في المنطق الصوري حين يعرف الحقيقة على هذا النحو، فاننا سنجد بانه اذا كان على حق في تصويره للحقيقة من حيث الشكل، فانه لا يمكن ان يتوفر على أي مقياس يمكنه من تعريفها على مستوى المضمون. واذن، فان مقياسه هذا ليس الا محض مقياس سلبي. ولكن ليس معنى هذا ان المنطق الصوري خال من كل قيمة بالنسبة لمعرفةنا بالموضوعات، بل ان العمل الصوري الذي يقوم به الفهم فيه يقدم المبادئ الاساسية لتقييم اجمالي للصورة المنطقية للمعرفة. ويرى كانط بان هذا الجانب من المنطق يمكن ان نسميه بالجانب «التحليلي». ولكن مامعنى «يمكن ان نسميه بالتحليلي»؟ اليس المنطق الصوري كما انتجه ارسطو في شكله العام تحليلياً؟ وهل معنى هذا ان كانط يضع شيئاً جديداً يسميه منطقاً تحليلياً ؟ وما علاقة هذا المنطق بالمنطق العام الذي يبحث في الشروط الصورية للحقيقية ؟ بخصوص هذا الابهام، يقول موريس كلايفيل : «ان كانط يعيد اختراع المنطق الصوري على هواه، على نموذج ماسيكون عليه المنطق المتعالي، حتى يتمكن من القول بانه قد نسخ بنية المنطق المتعالي على نموذج المنطق الصوري. وسيجعل من هذا المنطق العام منطقاً جمعياً وتحليلياً لانه سيكون في حاجة، مع المقولات، الى تعددية للتحليل»⁽⁷²⁾.

غير ان ثمة شيء اخر في المنطق لابد من ابرازه، وهو ان الصورة البسيطة للمعرفة، ايا كان توافقها مع القوانين المنطقية، لا يمكنها ان تسمح بتقرير أي شيء بخصوص الحقيقة المادية، الموضوعية، للمعرفة. ومع ذلك، فان في الاستعمال الصوري الصرف للمنطق ما يكفي من الاغراء لينتقل من مجرد قانون للحكم الى «الآلة» (اورغانون) نستخرج بواسطتها منه قرارات موضوعية، على الاقل ظاهريا. وواضح ان هذا الاستعمال للمنطق لا يمكنه ان يكون سوى تطرفا لافائدة ترجى من وراءه. وهو ما يسميه كانط بـ «الجدل». هكذا يميز كانط في المنطق بين جانبين: التحليلي والجدلي. ولكن لماذا هذا التمييز؟ ماهي مبرراته؟ يمكن القول من جهة اولى بان كانط الذي يعرف مسبقا بان منطقته المتعالي سيتهى بتفنيد الوهم الميتافيزيقي، يلتجأ الى تقسيم المنطق الصوري الى «تحليلي» و «جدلي» وكان الامر كان كذلك دوما. ولأجل ذلك، فهو يرجع الى سفسطة القدماء لبعث «فن» يرقى به الى مستوى العلم الصوري، الشيء الذي يقوده الى اعادة تشكيل منطق مزدوج يشغله، ضمن التصور العام الذي ينتظم «النقد»، كنموذج لمنطقه المتعالي كله. ومن جهة ثانية، فان كانط الذي يتهيأ، على مستوى هذا التعريف للمنطق المتعالي، لتحليل المقولات بهدف الوصول الى المبادئ القبلية للفهم، ومن ثم الى المبادئ الميتافيزيقية للطبيعة، ولينتهي بعد ذلك الى دحض الاوهام «الجدلية» بالمعنى السفسطائي، التي تحيا عليها الميتافيزيقا التقليدية. ومهما يكن من امر، فان كانط لا يريد للمنطق المتعالي ان يكون منطقا صوريا خالصا حتى ولو اهتم مثله بالصور القبلية للفهم. وذلك لان الفهم، في منظور «النقد»، لا يكتسب مشروعيته واهميته الا بالعلاقة مع موضوع محدد يفكر فيه. بهذا الشرط وحده تتحدد امكانية قيام معرفة موضوعية بالطبيعة، الشيء الذي لايتأتى وجوده حين يتصور الفهم على مستوى المنطق العام وحسب. ولما كانت الاطروحة الاساسية في الفلسفة النقدية تتمثل في البرهنة على قيام العلم على الاحكام التركيبية القبلية، ولما كان المنطق الصوري لا يمكنه ان يشتمل على مثل هذه الاحكام، فان المنطق الوحيد القادر على تاسيس تلك الاطروحة هو المنطق المتعالي من حيث انه يستجيب لهدفية القراءة الكانطية لنظام العلوم اليقينية القائمة، الرياضيات والفيزياء. ولذلك

نفهم انه اذا كانت «الاستطيقا المتعالية» قد اجابت عن السؤال : كيف تكون الاحكام التركيبية القبلية ممكنة في الرياضة ؟ فان المنطق المتعالي سيجيب عن السؤال كيف تكون هذه الاحكام ممكنة في علم الطبيعة ؟ اما عن تقسيم هذا المنطق الى «تحليلية متعالية» و «جدلية متعالية»، فانه، على الرغم من المشكلات الشائكة التي يثيرها والتي أشرنا اليها قبل حين، فانه يستجيب لمقتضيات هذه الاستراتيجية العامة : التحليلية المتعالية تحدد التشكيلة الصورية للفهم في حدود اشتغاله المشروع في نطاق الظواهر حين تنطبق مفاهيمه على الموضوعات. والجدلية المتعالية تدرس التناقضات والمتاهات التي يقع فيها نفس الفهم عندما يتجاوز التفكير المشروع في الموضوعات الى اشياء لا يمكنها ابدا ان تكون موضوع حدس حسي، اعتبارا للتكون الذاتي لطبيعتنا البشرية بما هي فاعلية معرفية.

في طبيعة الفهم كملكة للمعرفة

ولكن ماهو «الفهم» ؟ يلاحظ كانط، قبل الاجابة عن هذا السؤال، بان الامر يتعلق هنا بتحليل الملكة الذاتية لانتاج المفاهيم القبلية الخالصة، ومعرفة نوع الاستخدام الذي تقوم به تلك المفاهيم. وهذا هو ما يدعوه بلغته الخاصة «تحليلية المفاهيم». يقول : «اني لاعني بعبارة تحليلية المفاهيم تحليل هذه المفاهيم، او هذا المنهج المستعمل في الابحاث الفلسفية الذي يتعلق بتفكيك المفاهيم الى العناصر التي تتضمنها، وتوضيح ذلك، بل انني اعني بها تفكيك(. . .) ملكة الفهم ذاتها، من اجل فحص امكانية المفاهيم قبلها بالبحث عنها فقط في الفهم، كما لو انها فوق ارض ميلادها الحقيقية، محللا الاستخدام الخالص لهذه الملكة بصفة عامة»⁽⁷³⁾. على هذا الاساس، فان الفهم يتميز عن كل عنصر تجريبي وعن كل حساسية. انه يشكل وحدة متناهية التماسك توجد من ذاتها وتكفي نفسها بنفسها بحيث لا يمكن ان ينضاف اليها أي عنصر خارجي عنها. ولما كان الفهم ينتج المفاهيم الخالصة، في مقابل الحساسية، فان مهمة النقد هنا تتجلى في اقامة جدول عام وشامل لكل هذه المفاهيم التي انطلقا منها يقوم الفهم بوظيفته كتلقائية للمعرفة. ولكن كيف السبيل الى وضع هذا الجدول ؟ ان المسالة بالغة الدقة والأهمية

بحيث لا يمكن الاعتماد فيها على مجرد الصدفة والاعتباط. من هنا يتحتم الانطلاق مما يسميه كانط بـ «الخيط الموجه الذي يقود الى اكتشاف كل المفاهيم الخالصة للفهم» وهو عنوان الفصل الاول من «التحليلية المتعالية». ان الفهم، منظورا اليه من الزاوية المنطقية الصرفة، هو قدرة على المعرفة غير حسية. وعلى حين انه لا يمكن ان يكون لنا أي حدس خارج الحساسة، فان الفهم لا يمكن ان يكون ملكة للحدس، بل انه ملكة للمعرفة بواسطة المفاهيم. ومن حيث هو كذلك، فان معرفته لا يمكن ان تكون حدسية، بل هي معرفة استدلالية، مقالية. واذا كانت الحدوس، من حيث كونها حسية تقوم على تآثرنا بالموضوعات الخارجية، فان المفاهيم تفترض وجود وظائف محددة، من حيث ان الوظيفة هي وحدة الفعل الذي يتعلق بتوحيد التمثيلات المتعددة تحت تمثل مشترك.



تقوم المفاهيم اذن على تلقائية التفكير، كما تقوم الحدوس الحسية على قابلية تلقي الانطباعات، لان ليس التفكير، على هذا المستوى، سوى العملية الذهنية التي نرد بواسطتها معطيات الحس المتناثرة الى نوع من الوحدة. لذلك يقرر كانط بان ليس للتفكير من معنى سوى الحكم، والحكم ذاته انما تنحصر مهمته الاساسية في رد كثرة التمثيلات الى الوحدة عن طريق الاستعاضة عن التمثل الجزئي المباشر بتمثل اخر اعم يكون من شأنه ان يضمه مع تمثيلات اخرى عديدة، وهذا هو المفهوم. غير ان المفهوم لا يمكن ان يتعلق مباشرة بموضوع ما، بخلاف الحدس الذي يتم له ذلك دوما، وانما يتعلق بتمثل اخر عن هذا الموضوع؛ ولهذا فان الفهم لا يمكن ان يستخدم المفاهيم الا لكي يتمكن من اصدار الاحكام بواسطتها. فالحكم اذن هو معرفة متوسطة بموضوع، ومن ثم فهو تمثل لتمثل عن هذا الموضوع. وهكذا، فعندما نقول مثلاً بان كل «معدن جسم»، فان مفهوم المعدن ينصب على مفاهيم اخرى، ولكن من بين تلك المفاهيم، فهو ينصب، بصورة خاصة، على مفهوم الجسم؛ هذا المفهوم الاخير الذي يتعلق بدوره بظواهر قائمة فينا. لذلك، نقول بان هذه الموضوعات يمثلها بشكل متوسط مفهوم الجسم.

هكذا نتبين ان افعال الفهم هي الاحكام. وبناء على هذا التحديد، وبما انه بالامكان رد كل افعال الفهم الى احكام، فانه يمكن تعريف الفهم الان على انه «ملكة للحكم». وذلك هو الخيط الهادي الذي بامكانه ان يرشدنا الى وضع قائمة تامة بكل مفاهيم الفهم. واذا كنا نتوفر على ملكة للتفكير، فان التفكير، بالنسبة لنا، ليس شيئا اخر سوى عملية معرفة تتم بواسطة المفاهيم. لاننا في التفكير انما نقيم علاقة بين مفهوم باعتباره محمولا وبين تمثل جزئي يكون منه بمثابة الموضوع. لذلك يعتبر كانط ان تحديد كل وظائف الفهم يتوقف اساسا على تحديد وظائف الوحدة في الاحكام. تشكل الاحكام اذن الطريق المضمون الذي يجب ان نسير فيه لمعرفة المفاهيم الخالصة للفهم. ان هذه المفاهيم لايمكنها ان تعطانا في التجربة، لانها هي التي تكون مايسمح للفهم بتركيب متباين الحدس الحسي، ولايمكن لما يسمح بالتركيب ان يعطى مع ماهو مادة لذلك التركيب. ان هذا التركيب الخالص هو الذي يعطي المفهوم الخالص للفهم. ومن هنا، فان الوحدة في التركيب ضرورية تحت هذا المفهوم. فليست التمثيلات، وانما التركيب الخالص للتمثيلات هو الذي يعلمنا المنطق المتعالي ارجاعها الى مفاهيم. الا ان الصفة القبلية الخالصة لهذه المفاهيم تجعل من الصعب معرفتها معرفة تتجاوز الاقرار بامكانها، أي حصر انواعها واعدادها. ومن اجل تخطي هذه الصعوبة يبين كانط اننا ندرك المفاهيم في البداية، ولكن بكيفية غير مباشرة، أي ندركها في الاحكام التي تصدرها، لان الحكم نفسه ليس ممكنا، كما قلنا، الا بواسطة هذه المفاهيم. وهذا ما حدا بكانط الى تعريف الفهم كملكة للحكم، وقاده الى وضع لائحة عامة باسم كل الاحكام المنطقية الممكنة التي لاتختلف كثيرا عن احكام المنطق الصوري العام.

اما الان وقد عرفنا ان الحكم يقوم بالضرورة على مفهوم قبلي، فانه يتعين الانتقال الى تحديد جدول المفاهيم التي يسميها كانط، مستعيدا لغة ارسطوب «المقولات». وبعبارة اخرى، فان المنطق المتعالي يقرر بان هناك صورا قبلية للفهم هي التي يقوم عليها تركيب التنوع المعطى لنا في الحدس، مفاهيم خالصة او مقولات تفرض على الحدس تلك الوحدة ذاتها التي نجدها قائمة في الحكم. وذلك لان الوظيفة التي تعطي وحدة

التباين في الحكم هي نفسها التي تعطي وحدة التباين في المفهوم الخالص.

وهكذا، فإن الوحدة التي يكتشفها التحليل في الحكم تفترض الوحدة التركيبية التي يدخلها الفهم على الحدوس بالحد الذي لا بد فيه من ان يكون ثمة مفهوم معين يحدد الشكل الذي يتخذه الحكم. وبهذا المعنى، فإنه من المستحيل ان يتم التفكير في متباين ما يعطى في الزمان والمكان بدون ان يقيم الفهم، داخل هذا التباين نفسه، علاقات معينة تشكل الموضوع. لذلك، فإن تفكر معناه ان نقيم في متباين الحدس علاقات تجعل من هذا المتباين وحدة واحدة، عن طريق المقولات. وتبعاً لذلك، فإن هناك من المقولات او من الصور القبلية للفهم القابلة للانطباق قبلياً على موضوعات الحدس، قدر ما هناك من اشكال منطقية ممكنة للحكم، أي ان هناك تقابلاً بنيوياً أساسياً بين قائمة اشكال الحكم وقائمة المقولات على الصورة التالية⁽⁷⁴⁾ :

المقولات	الاحكام	الجهات
وحدة كثرة كلية	كلية جزئية فردية	من حيث الكم
الواقع النفى التحديد	موجبة سالبة لامحددة	من حيث الكيف
الجوهر والعرض العلية والتبعية الاشتراك (التفاعل)	قطعية شرطية متصلة شرطية منفصلة	من حيث العلاقة
الامكان - الاستحالة الوجود - اللاوجود الضرورة - العرض.	احتمالية تقريرية يقينية	من حيث الوضع

ولكن ما العلاقة بين هذه المقولات وقائمة المقولات في المنطق الارسطي، سيما وان كانط نفسه يؤكد على انه يستعير كلمة مقولات من ارسطو بالذات وان هدفه من وضعها يتطابق مع هدف ارسطو منها ؟

يلاحظ كانط وهو يحرص على ان يتميز عن ارسطو في الوقت الذي لا يريد فيه لمقولاته ان تخرج عن مقتضيات المنطق الصوري، بان اختلافه مع الفيلسوف اليوناني يعود الى طريقة كل منهما في «انجاز» المقولات، أي في الادوار التي تلعبها تلك المقولات في تصور كل واحد منهما. فعلى حين ان كانط يفهم من المقولات انها تشكل المفاهيم القبلية التي تقوم عليها الاحكام وانها تنتج عن مبدا ملكة التفكير، فان ارسطو يعتبر انها مجموع الاجناس العليا التي تندرج تحتها الموضوعات والمحمولات، مع العلم بانه لم يكن يصدر في ذلك عن أي مبدا يوجهها⁽⁷⁵⁾. ذلك ان المقولات الارسطية، كما يفهما كانط، ليست متجانسة، لان ارسطو قد ادخل ضمنها مقولات الزمان والمكان، في حين ان هذه لا ترتد الى العقل، بل الى التصور الحسي المحض. وفضلا عن ذلك، فان ارسطو لم يستند الى أي أساس ثابت لتحديد المقولات، فهو تارة يعتمد الاساس النفسي، المنطقي، فيعتبر المقولات ضروريا من التعبير، وتارة اخرى يستند الى اساس ميتافيزيقي فيعتبرها درجات في الوجود. بالاضافة الى اننا نجد في مقولات ارسطو مفاهيم مشتقة تمتزج بالمفاهيم الاولية. في حين يرى كانط بان المقولات هي المفاهيم الاولية للفهم الانساني، ولذلك فهي تشكل اساس كل المفاهيم المشتقة منها. فمن مقولة العلية يمكن اشتقاق مفاهيم القوة والفعل... ومهما يكن، فان كانط يريد لمقولاته ان تكون ذاتية، أي منصبة على العقل من حيث انه فهم يفكر ويحكم.

واضح مما تقدم ان المقولات تشكل الشروط الذاتية الاساسية، لانه لا يمكن ان يكون ثمة تفكير الا اذا خضعت معطيات الحدس الحسي الى الصور القبلية الخالصة للفهم. ولكن اذا كان صحيحا اننا نفكر وان الاشياء قابلة للتفكير من طرفنا، فانه يجب ان نميز تمييزا دقيقا بين ملاحظة ذلك والتقييد به - وتلك مسألة واقع - وبين البحث عن مشروعية ذلك الواقع، أي تفسير كيف يكون على الحال الذي هو عليه - وهذه مسألة حق وقانون - . واذا كان التفكير لا يمكنه ان يتم الا بواسطة المقولات القبلية المستقلة مطلقا عن كل

تجربة، فانه يتعين اثبات مشروعية كون انها كذلك بالفعل، أي اثبات قيمتها الموضوعية. من هنا هذا المشكل الشائك الذي يطرح بالحاح شديد : الى أي مدى يمكننا، عن طريق هذه المقولات، ان نتوصل الى معرفة الاشياء نفسها، لا مجرد طريقتنا الخاصة في التفكير ؟ او بعبارة اخرى، كيف يمكن للمقولات ان تنصب على موضوعات ليست قائمة في اية تجربة، بل معطاة في الحدس الحسي ؟ وللإشارة، فقد سبق لنا ان تعرفنا على مشكل مماثل حيث تعلق الامر ببيان كيف ان الاستنباط المتعالي لمفهومى الزمان والمكان يثبت تطابقهما مع معطيات الحس في الحساسية، وذلك لانه لا يمكن لاي موضوع ان يظهر لنا الا حين ندركه في اطار الزمان والمكان. اما المسالة هنا، فتختلف كثيرا من حيث تعقدها البالغ : كيف يحدث ان المقولات الخالصة التي بدونها لا امكان للتفكير والحكم ان تتوافق مع او تنطبق على الموضوعات المعطاة في الحدس ؟ والواقع ان الامر هنا، في الكانطية، انما يتعلق بمعرفة ان فكرنا لا يعي ذاته بما هو كذلك وحسب، ولكن ايضا بانه يهتم بالعالم الخارجي المستقل عن وجودنا الشخصي. لذلك، فان المقولات لا يمكن الاعتراف لها بوظيفتها وتعريف فعاليتها بدقة الا عندما يتم «استنباطها» : أي ابتداءا من اللحظة التي يتأسس فيها استخدامها على بسط العلاقة الجوهرية والمكونة للذات بوحدة تجربة ممكنة. وهذا هو ما يسميه كانط ب «الاستنباط المتعالي لمقولات الفهم». ويشير كانط الى ان هناك نوعين متميزين من المفاهيم القبلية، يشتركان مع ذلك في شيء واحد وهو انهما ينطبقان بشكل تام قبليا على الموضوعات، وهما : مفهومى الزمان والمكان كصور للحساسية، والمقولات كمفاهيم للفهم. ان هذه المفاهيم جميعها لا امكان مطلقا للقيام باستنباطها تجريبيا، لان الذي يميزها بالذات هو انطباقها قبليا على الموضوعات دون ان تكون قد استخرجت من التجربة أي عنصر لتمثلها. واذن، فاذا كان من الضروري استنباط هذه المفاهيم، فان هذا الاستنباط لا يمكن ان يكون الا متعاليا. نعم، قد يكون من المفيد جدا ان نعود الى التجربة للبحث فيها عن المصدر الاول والاساسي لتكوين المفاهيم كما يفعل التجريبيون، غير ان بحثا كهذا لا يمكنه بالاطلاق ان يقودنا الى استنباط المفاهيم قبليا. خصوصا اذا علمنا ان استخدامها العلمي

ينبغي ان يكون مستقلا تمام الاستقلال عن التجربة، وهذا مايتطابق جوهريا مع مشروع «النقد». ولكن هل يمكن ان نكتفي بهذا التحليل لاهمية ومشروعية الاستنباط المتعالي ؟

يمكن القول من جهة بان كل الجهد الكانطي يهدف الى بيان ان مسألة الاستنباط هذه من الاهمية القصوى بالنسبة للنقد بحيث لاسبيل الى ادراك الاليات التي تقوم عليها المعرفة العلمية الا برد كل الفعالية المعرفية الى الذات التي تتوفر على مفاهيم قبلية، والبرهنة على مشروعية هذه المفاهيم والاقرار بصلاحياتها المطلقة في تشكيل المعارف، وهذا هو موضوع الاستنباط المتعالي. ومن جهة اخرى، فان التذكير بقضية المكان والزمان يهدف الى اثبات ان لامكان لانجاز المهمة المشار اليها الا بالاستنباط، ولو ان الامر فيما يخص المقولات اصعب واعقد.

ولكن ماهي الصعوبة التي تعترض سبيل استنباط المقولات ؟ انها تتلخص في كيفية انتقال الشروط الذاتية للفكر الى شروط موضوعية له، او كيف يمكن لهذه الشروط الذاتية ان تكون لها قيمة موضوعية. وإلا فاننا سنعيش في عالم غريب لامعنى له : الظواهر تعطى لنا في الخدس من جهة، والمقولات تصدر عن الفهم الخالص من جهة اخرى، دون ان يكون ثمة أي التقاء، عمليا، بين هاتين الوظيفتين لذاتيتنا، الشيء الذي يعني بان ليس هناك معرفة بالعالم. اما اذا اعتقدنا انه بإمكاننا، من خلال ملاحظة الانتظام السببي في ظواهر الطبيعة، ان نستخرج مفهوم السببية من التجربة مثلا، وان نثبت بواسطتها قيمته الموضوعية كمفهوم، فان اعتقادنا هذا لن يكون سوى مجرد وهم. فمفهوم السببية لايمكنه ان يخرج عن احد امرين : فاما ان يجد اساسه قبليا في الفهم. واما الا يكون له مثل هذا الاساس، وبالتالي فهو وهم صرف. لذلك يجب اثبات اننا لانعرف الشيء كموضوع للتجربة الا تحت شروط المقولات.

وهكذا، فليس ثمة شك، حسب ماتقدم، في انه لايمكن لتمثل تركيبي ولموضوعاته ان يلتقيا بشكل ضروري الا بطريقتين : الاولى هي ان الموضوع هو الذي يجعل التمثل ممكنا، والثانية هي ان التمثل هو الذي يجعل الموضوع ممكنا. في الحالة الاولى، تكون العلاقة تجريبية حصرا، وبالتالي فان التمثل

لا يمكن ان يكون ممكنا بصفة قبلية. اما في الحالة الثانية، فان التمثل لا يمنع من ذاته وجودا لموضوعه، ولكنه يحدد الموضوع قبليا، بمعنى انه هو الوحيد الذي يمكن من معرفة شيء ما كموضوع. ولعله من الواضح ان امكانية التجربة نفسها متوقفة، بالنسبة للانسان، على مقولات الفهم التي يستطيع بواسطتها ان يعرف موضوعات العالم الخارجي. وهنا نقرا هذا النقد الحاسم لهيوم، يقول كانط : «لقد اعترف دافيد هيوم بانه لكي يكون لنا الحق في الخروج من التجربة، فانه يجب ان نمنح لهذه المفاهيم أصلا قبليا. غير انه لم يستطع ان يفهم كيف انه بامكان الذكاء ان يتصور ان المفاهيم مرتبطة بالضرورة في الموضوع، ولو انها ليس كذلك في الفهم. ولم يخطر بباله ان الفهم، بواسطة هذه المفاهيم ذاتها، هو ربما صانع التجربة التي توفر له موضوعاته. وهكذا وجد هيوم نفسه مضطرا لاستخراجها من التجربة (أي من هذه الضرورة الذاتية التي تنتج عن ترابط يتكرر في التجربة والذي ينتهي خطأ باعتباره موضوعيا، وبكلمة واحدة، العادة). الا انه قد اظهر بعد ذلك انسجاما منطقيا كبيرا مع نفسه حين اقر باستحالة الخروج من التجربة بمفاهيم من هذا النوع او بالمبادئ التي تنشأ عنها. وللأسف، فان هذا الاصل التجريبي الذي لجأ اليه كل من لوك وهيوم لا يمكن ان يتوافق مع وجود المعارف العلمية قبلية التي نملكها، وهي الرياضيات الخالصة والفيزياء العامة. ومن ثم، فان هذا الاصل يدحضه الواقع (العلمي) نفسه»⁽⁷⁶⁾.



كيف تنطبق المقولات القبلية على الموضوعات اذن ؟
تكون العناصر المتباينة في الحدس الحسي متناثرة ومشتتة لاتقوم بينها في البداية اية روابط تجمعها. ولما كان فعل الترابط الذي بفضلها تتوحد تلك العناصر لا يمكن ان تمدنا به الحواس، فان هذا الترابط لا يمكن ان يكون الا فعلا للفهم. ويحمل هذا الفعل في لغة كانط اسم «التركيب»، بمعنى انه لا يمكننا ان نتمثل أي شيء على انه مترابط في موضوع دون ان نكون قد ربطناه نحن انفسنا مسبقا في الفهم. ومن ثم، فالترابط هو بالاساس فعل الذات نفسها، لانه يشكل فعل تلقائيتها. بيد ان مفهوم الترابط يتضمن،

بالإضافة الى التباين وتركيب هذا التباين، مفهوم وحدة التباين، أي أننا لا يمكن أن نتصور ترابطا لعناصر متباينة إلا إذا تصورنا هذا التباين كوحدة. لذلك، فالترابط هو «الوحدة التركيبية للتنوع». ويقرر كانط، تأسيسا على هذا، بأن الوحدة التي يفترضها كل ترابط أنه هي تلك التي تحتويها عبارة «أنا افكر»، أي الشعور الذي يصاحب بالضرورة كل تمثلاتي.

ولكن ما نوع هذا «أنا افكر»؟ هل هو شعور تجريبي محض، ذلك الذي أعني به، ببساطة، أنني افكر فيما افكر فيه؟ أم أن الأمر خلاف ذلك؟ يقرر كانط بأن «أنا افكر» هو فعل تلقائية الفكر نفسه. ومن حيث هو كذلك، فإنه لا يمكن أن يكون منتما للحساسية. لذلك يسميه كانط بـ «الادراك المتميز الخالص» (Aperception Pure) أو «الادراك المتميز الأصلي» (Aperception originaire) «أنني اسميه الادراك المتميز الخالص، أو أيضا الادراك المتميز الأصلي لتمييزه عن الادراك المتميز التجريبي. لأن هذا الوعي بالذات الذي يتج التمثل «أنا افكر» يجب أن يصاحب كل التمثلات الأخرى، وهو واحد ومتطابق في كل شعور، ولا يمكنه أن يكون هو نفسه مصحوبا بأي تمثيل آخر»⁽⁷⁷⁾. أما طبيعة هذا التمثل، فإنها تكمن في إمكانية المعرفة القبلية التي يتيجها، وهذا ما يدعوه كانط «الوحدة المتعالية للشعور بالذات». ومعنى هذا أن التمثلات المتنوعة التي تعطانا في الخدس ليس بوسعها أن تكون كلها تمثلات لي إذا لم تكن كلها تنتمي إلى شعوري بالذات. ومن حيث أن هذه التمثلات هي تمثلاتي أنا، فإنها تتطابق بالضرورة مع الشرط الوحيد الذي يمكنها من أن تتوحد في شعور عام بالذات، وإلا فإنها لن تكون لي أبدا.



صحيح أن هناك شعورا تجريبيا بسيطا يرافق كل تمثيل من تمثلاتنا، إلا أن هذا الشعور لا يقوى على التحكم في الكثرة الحسية، بل أنه يظل هو نفسه متأثرا لا علاقة تجمععه بهوية الذات، لأن هذه العلاقة لا يمكنها أن تقوم على أساس أن كل تمثيل يرافقه شعور وحسب، بل لأجل أن تقوم تلك العلاقة، فلا بد من أن اوجد بين هذا التمثل وذاك وأن يكون لدي شعور بتركيبيهما.

فاذا كان الشعور التجريبي يتغير باستمرار، فان الشعور بالذات يظل دائما كما هو، بما هو شعور بهوية مستمرة. ومن هنا فانه هو الشعور الوحيد الذي يسمح لنا بان نعتبر سائر التمثلات التي تمثّلنا بها الحساسية تمثلاتنا الخاصة. لذلك، فان وحدة الشعور هذه هي التي تتركب القيمة الموضوعية لتمثلاتنا. ان الوحدة المتعالية للشعور بالذات التي تبرز كتركيب يرجع تعدد التمثلات الى وحدة تتحدد في هذا السياق على انها الوظيفة الخاصة بالفهم. وبعبارة كانط، فان مبدا الوحدة التركيبية للادراك المتميز ليست شيئا اخر سوى المبدأ الجوهرى و الاساسى لكل استخدام للفهم. فكما ان المبدأ الجوهرى لامكانية كل حدس يتمثل، بالنسبة للحساسية، في ان كل ماتشتمل عليه من عناصر يجب ان يخضع الى الشروط الصورية للمكان والزمان، فان المبدأ الجوهرى لنفس الامكانية، بالنسبة للفهم، يتحدد في ان العناصر المتعددة للحدس ينبغي ان تخضع الى شروط الوحدة التركيبية اصلا للادراك المتميز. وتلك هي شروط تفكير الشيء، وبالتالي معرفته عند كانط. ولما كانت قدرة الفهم، كما بينا سابقا، تتحدد في انه يفكر الاشياء، أي في الفعل الذي يرد تركيب التعدد المعطى في الحدس الى وحدة الادراك المتميز، فان في عملية تفكير الاشياء هذه تكمن بالذات معرفة الموضوع. لان الموضوع هو ما يجمع مفهومه العناصر المتباينة للحدس معطى. وهكذا تكون ملكة الفهم نفسها والاستخدام الذي يمكننا ان نستخدمها به يتاسسان جوهريا على مبدا الوحدة التركيبية الاصلية للادراك المتميز. وغني عن التاكيد، بعدما سبق، على أن وحدة الشعور هذه، من حيث انها وحدة متعالية، هي وحدة موضوعية تختلف اختلافا جوهريا عن الوحدة الذاتية للشعور التي ليست الا تحديدا للحس الباطنى الذي بواسطته تعطى تجريبيا العناصر المتعددة الكامنة في الحدس، لان وحدة الشعور في ما هو تجريبي ليس لها ابداء، بالنسبة لما هو معطى، اية قيمة ضرورية و كلية.

وعلى العكس من هذا تماما، فان الوحدة المتعالية للادراك المتميز هي التي تجدد في مفهوم موضوع معين كل المتباين المعطى في الحدس، ومن ثم فان لها قيمة موضوعية. غير ان الفعل الذي يرد كل متباين المعطى الى وحدة هذا الادراك سبق لنا ان تعرفنا عليه تحت اسم الحكم. والحكم بهذا المعنى

ليس شيئاً آخر سوى الكيفية التي ترجع بها المعارف المعطاة الى الوحدة الموضوعية للادراك المتميز. ان للحكم قيمة موضوعية تتجلى، حسب كانط، في الرابط المنطقي EST الذي يلعب دور التمييز بين هذه القيمة والقيمة الذاتية للحكم : فعندما اقول مثلاً بان في كل مرة احمل فيها جسماً احس بالثقل، فان وحدة الحكم هنا وحدة ذاتية ناتجة عن ترابط المعاني ليس الا، وبالتالي فان قيمة الحكم هي قيمة ذاتية. اما عندما اقول : الجسم ثقيل «Le corps est pesant»، فان تمثل الجسم وتمثل الثقل يكونان متحدتين في الموضوع في استقلال تام عن حالة الذات، وبالتالي فان ترابطهما ليس معطى في الادراك الذاتي المباشر فقط.

ولما كانت المقولات تتحدد في انها مفاهيم للموضوع بصورة عامة، يتعين بواسطتها حدس هذا الموضوع بالعلاقة مع الوظائف المنطقية للحكم، فانها، بالنتيجة، لا يمكن الا ان تكون بالفعل هي الشروط الجوهرية التي بدونها لا امكان مطلقاً لمعرفة الموضوع. بمعنى انها تنصب بالضرورة وبشكل قبلي على موضوعات التجربة، طالما انه بدونها لا يمكن ان يتم التفكير في أي موضوع. وبلغة كانط، فان كل الحدوس الحسية تخضع بالضرورة للمقولات على اساس ان هذه المقولات تمثل الشروط التي بدونها لا يمكن للمتباين ان يرد الى وحدة الشعور. ذلك هو الدور المركزي الذي تلعبه المقولات في تشكيل المعرفة. فلا امكانية لقيام الموضوع، بل لا امكانية لقيام الذات نفسها، العارفة بهذا الموضوع، الا بالمقولات التي يتحدد بواسطتها الترابط بين الذات والموضوع، الذات بتركيبها المتعالي كما وصفتها «الاستطيقا المتعالية»، ثم «التحليلية المتعالية»، والموضوع كما يسهب كانط في الحديث عنه. ولكن أي موضوع ؟ ان «للموضوع» هنا، حسب فهمنا للسياق النظري العام الذي يتنظم نصوص «النقد»، طابعاً خاصاً يميزه : فهو ليس موضوعاً واقعياً او نظرياً لاي علم من العلوم، ولا هو موضوعاً لـ «العلم» بعامة، ولا هو حتى بماهية «محددة» كما هو الشأن بالنسبة للموضوع الافلاطوني او الديكارتي، وانما هو نتيجة فرض صور الذات و قوالها القبلية على الواقع المادي الحسي. والمعرفة، تبعاً لهذا، تكون قائمة بكاملها في الذات، ولكن تكون في الوقت نفسه متعلقة بالعالم الخارجي، بمعنى ان الامر هنا لا يتعلق

بنفي موضوعية العالم الخارجي كما تفعل مثاليات أخرى، ولكنه يتعلق ببيان أن معرفتنا به إنما تجد شروطها الأساسية في ملكاتنا الذاتية نفسها. لأن التساؤل الذي يقود البحث في «النقد» ليس هو كيف يجب قيام المعرفة، وإنما هو كيف تكون المعرفة كما هي موجودة بالفعل ممكنة. وهذا بالذات هو ما يميز المثالية الكانطية عن سائر سابقاتها، ويجعل منها لحظة حاسمة، شديدة الأهمية في تاريخ الفلسفة، منظور إليه من زاوية العلاقة بين عملية التفلسف وبين المعرفة العلمية كما تنتج واقعيا ضمن سياقها الخاص.

و تترتب على الإقرار بهذه القضية نتائج حاسمة. أولا، إذا كان الفهم يركب متباين الحدس بالكيفية التي راينا، فإن هذا المتباين لا بد من أن يكون معطى قبل التركيب وفي استقلال تام عنه. لماذا؟ لأن الفهم ليس ملكة حدس وإنما هو ملكة معرفة. ولذلك، فإذا تصورنا أن الفهم يمكنه أن يكون حادثا، فإنه سيكون فهما لإنسانيا، يعطى فيه كل شيء ويفكر في كل شيء، وفي هذه الحالة فإن المقولات ستفقد كامل معناها، وبالتالي فإنها ستصبح لأشياء بالنسبة لوضعنا البشري. فالمقولات هي قواعد الفهم الذي يفكر ولاشياء غير ذلك، أي الذي يرجع المتباين إلى الوحدة، والذي لا يعرف، بما هو كذلك، أي شيء من تلقاء نفسه، ولكن الذي تتحدد مهمته في تأليف مادة المعرفة.

ثانيا، على هذه النتيجة تنبني الأطروحة الجوهرية في الصرح البنيوي لنظرية المعرفة الكانطية، الأطروحة التي يصوغها «النقد» على الصورة التالية: «ليس للمقولة من استخدام آخر في المعرفة الإنسانية بالأشياء إلا الانطباق على موضوعات التجربة»⁽⁷⁸⁾. ومعنى هذا أنه إذا كانت المقولات ضرورية لعملية إرجاع المتباين في الحدس إلى وحدة، فإن قيمتها الموضوعية وفعاليتها المعرفية إنما يتحددان بالأساس بالنسبة لهذا المعطى في الحدس. ومن ثم، فإن لها مجالا مشروعا للاستخدام هو مجال التجربة التي تكون فيها الموضوعات مشروطة بالمفاهيم الذاتية. أما خارج هذا المجال، فلا سبيل إلى استخدام تلك المقولات بالمطلق. لأن معرفة الموضوع لا يمكنها أن تتساوى مع التفكير في الموضوع. ولذلك فإن المعرفة في هذا المجال هي بالذات التي نسميها تجربة.

واضح مما تقدم ان المعرفة تتوقف بالاساس على انطباق مقولات الفهم على الموضوعات من حيث هي ظواهر وحسب. ولكن هل يعني هذا ان مشكلة الانطباق هذه قد حلب بصفة نهائية ؟

هنا ينقلنا النص الكانطي الى التعرف على ملكة اخرى من ملكات الذاتية المتعالية، وهي ملكة الخيال. كيف ؟ اليس في هذا ما يدهش حقا ؟ كيف نتصور ان الخيال يلعب دورا ما بين الحساسية والفهم وهو مختلف عنهما كل الاختلاف، أي انه لا يقدم حدودا ولا ينتج مفاهيم ؟ عندما ينصب التركيب ببساطة على الوحدة التركيبية الاصلية لادراك التميز، أي على هذه الوحدة المتعالية المفكرة في المقولات، فانه يجب ان يحمل اسم التركيب المتعالي للخيال. الخيال اذن نوع من التركيب، ولكن أي تركيب ؟

في وظيفة الخيال

ان وظيفة الخيال تتعلق بادخال الترابط في متباين الحس. صحيح ان الحواس تمنحنا انطباعات متعددة وانها تقيم ضربا من الترابط بينها لتشكل منها صورا عن الموضوعات. ولكن لا بد في ذلك من تركيب. ومن دون شك، فان الزمان والمكان كصورتين قبليتين للحساسية يلعبان دور توحيد اولي لهذا المتباين. غير ان التركيب الحقيقي لا يمكن ان يقوم به الا الخيال، لانه من جهة حسي ينتمي الى الحساسية، في نظر كانط، مادامت الصور التي يمدنا بها هي في الزمان والمكان دائما، ومن جهة أخرى تلقائي، أي انه يستطيع بطريقة اولية مطابقة للمقولات ان يبدع رسوما تخطيطية يمكنها ان تنظم تحتها الحدوس الحسية. انه تركيب حسي يخضع الى قوانين التجربة، ومن ثم فهو لا يساهم بأي شكل في تفسير امكانية المعرفة القبلية. وبذلك فهو خيال « انتاجي » يجب تمييزه بقوة عن التركيب العقلي الذي ينجزه الفهم وحده بدون مساعدة منه.

ولما كان الخيال يقوم بوظيفة التركيب هذه ويقوم بتقديم موضوعات الحس، حتى ولو كانت غائبة، الى مقاولات الفهم، فاننا نفهم ان بواسطته يمارس الفهم فعله التركيبي القبلي على ما تمدنا به الحساسية ؛ بمعنى ان فعل

الفهم انما يتجلى اول ما يتجلى في تركيب الخيال، وان تطبيق الفهم على موضوعات الحدس تطبيقا اوليا يتم من خلاله. لهذا السبب، ندرك معنى اللاحاح المتواصل لكانط على اهمية الخيال في تشكيل عملية الانطباق. وانه لمن الجدير بالاعتبار ان نلاحظ، في هذا الصدد، بانه حتى عندما يكون تمثل ما «مستحيلا»، فان الخيال يشتغل لرسم صورة اولية عنه. فانا لايمكنني مثلا ان افكر في الانسان بشكل عام دون ان اتخيل صورة ما لهذا الانسان، صورة قد تكون غير واضحة تماما، غير مستقرة المعالم والخطوط، ولكنها مع ذلك تحاول ان تقدم تخطيطا اوليا عن الكلية المجردة للمفهوم. وبالمثل، فاني لاستطيع ان افكر في الدائرة دون ان ارسم لها صورة في ذهني. وهكذا، فان الخيال يفرض على الحدس الحسي عملا اوليا هو عبارة عن تنظيم او تركيب يكون بمثابة تمهيد للتركيب الذي تحققه المقولات. ولكن ينبغي الا نعتبر هذه الرسوم التخطيطية بمثابة صور حسية محددة ومنفعلة، هي بقايا ادراكات حسية، وانما ينبغي النظر اليها على انها اشياء فاعلة يدعوها كانط «الخطاطات المتعالية» (Schèmes transcendants).

فما هي «الخطاطات المتعالية»؟ يجيب «النقد» عن هذا السؤال في الجزء الثاني من تحليلية المفاهيم، وهو «تحليلية المبادئ» (Analytique des Principes). وتحليلية المبادئ تهتم بدراسة شيئين : الشروط الحسية التي تسمح باستعمال المفاهيم الخالصة للفهم، وهذه هي «خطاطية» (Schématisme) الفهم الخالص، والاحكام التركيبية التي تنتج قبلها عن المفاهيم الخالصة للفهم تحت تلك الشروط والتي تستخدم كاساس لكل المعارف القبلية الاخرى، وهذه هي «مبادئ الفهم الخالص».

ان المفاهيم الخالصة للفهم، عند مقارنتها بالحدوس الحسية بعامة، تكون غير متجانسة. وهي لايمكن ان توجد ابدا في أي حدس كان. واذا كانت معرفتنا تتكون من حدوس ومفاهيم، فانه يجب ان تكون هناك علاقة ما بينهما، علاقة تحقق ضربا من التجانس بين ما هو معطى في الحدس وبين مقولات الفهم الخالصة. وبعبارة اخرى، يمكن طرح السؤال : كيف يمكن للحدوس ان تتظم تحت المفاهيم التي لا توجد هي ذاتها في أي حدس ؟ لا بد إذن من وجود علاقة بين المقولات والحدوس تقيم حدا وسطا بينهما، لأنه

بدون ذلك سيبقى الحديث عن الانطباق مجرد فرضية نظرية ليس ثمة ما يشبثها على مستوى المعرفة المنجزة. ولعل هذا الشيء الذي يجب ان يلعب دور الوسيط والذي يجب ان يكون حسيا وعقليا في ذات الحين هو ما يدعوه كانط «الخطاطية المتعالية». ولنلاحظ بان الفكر الكانطي هو من النسقية والعمق في تفكيره لهذا التفصيل بحيث لامجال للقول باي تناقض في اخذه بالخطاطة كحد ثالث. ذلك ان عبارة الحد الثالث لاتعني مطلقا بان هناك مصدرا اخر للمعرفة غير الحساسة والفهم، وانما تعني فقط ان هناك وسيطا بينهما يسمح بانجاز الاتحاد بينهما. فما هو هذا الوسيط ؟

يقرر كانط بانه هو الزمان. لماذا ؟ لقد انتهت تحليلات «الاستطيقا المتعالية»، كما راينا سابقا، الى اثبات ان للحساسية حدسين قبلين، خالصين، هما الزمان والمكان. فمن حيث تعلق هاذين الاطارين بالحساسية، فهما حدسان، ولكن من حيث كونهما غير متضمنين في متباين الحس، فهما حدسان قبلين خالصان. ولكن هل يمكن ان نتادى من هنا الى اعتبار ان الزمان والمكان هما الذين يشكلان بالضبط هذا الحد الثالث ؟ بكل تأكيد، يقول كانط، ولكن مع فارق ان الزمان مؤهل اكثر من المكان للقيام بهذا الدور الوسيط. لماذا ؟ لسبب بسيط، ترى «الاستطيقا المتعالية» ويقرر «المنطق المتعالي» في جانبه المتعلق ب «بتحليلية المفاهيم»، وهو ان الزمان يتعلق بتعيين جميع الظواهر الخارجية منها والداخلية، في حين لايتعلق المكان الا بتعيين الظواهر الخارجية.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى، فان مفهوم الزمان مفهوم كلي وقبلي، فضلا عن انه يكون حاضرا في كل تمثلاتنا التجريبية بدون استثناء. لذلك، فان تحديده المتعالي هو الذي بواسطته يصبح تطبيق المقولة على الظاهرة شيئا ممكنا. يكتب كانط : «يحتوي مفهوم الفهم على الوحدة التركيبية الخالصة للمتباين بصفة عامة. ويحتوي الزمان، بما هو الشرط الصوري للتمثلات المتباينة للحس الباطني، وبالتالي لترابطها، يحتوى على متباين في الحدس الخالص قبليا. بيد ان التحديد المتعالي للزمان ينسجم مع المقولة (التي تشكل وحدته) من حيث انها كلية وانها تقوم على قاعدة قبلية. ولكن هذا التحديد

ينسجم، من جهة أخرى، مع الظاهرة، بهذا المعنى ان الزمان يكون متضمنا في كل تمثل من التمثلات التجريبية للمتباين. واذن، فان تطبيق المقولة على ظواهر ما سيكون ممكنا بواسطة التحديد المتعالي للزمان، وان هذا التحديد ذاته هو الذي يستخدم، من حيث انه خطاطة لمفاهيم الفهم، لاجراء ادخال الظواهر تحت المقولة»⁽⁷⁹⁾.

لعله من الواضح الان ان الزمان يحل مشكلة التمثيل بين القبلي والبعدي. فمن حيث انه صورة قبلية، فان طبيعته هي نفس طبيعة المقولات. واما من حيث انه صورة للحساسية، فان له نفس الطبيعة التي للظواهر. وهكذا، فالزمان هو الشرط العام الذي يمكن المقولة من الانطباق على موضوع ما. ان المتباين الحسي لا يعطى لنا الا في الزمان. وعليه، فان تطبيق المقولات على هذا الحسي هو اولا وقبل كل شيء تحديد للزمان. من هنا نفهم ان الخيال، من حيث انه تلقائية، أي كخيال منتج، هو بالذات ملكة انتاج هذه التحديدات للزمان التي تتوسط بين الحساسية والفهم. وهكذا يرسم الخيال في حدس الزمان، وبشكل قبلي، الاطارات التي يمكن للظواهر ان تتعين داخلها، والتي تعين المقولة التي ينبغي على تلك الظواهر ان تندرج تحتها، اطارات وتحديدات للزمان تشكل «الخطاطات المتعالية» التي لايجوز الخلط بينها وبين الصور البسيطة. فعندما اضع خمس نقط متتالية مثلا، فاني احصل على صورة للعدد خمسة. ولكن خطاطة العدد هي تمثل للطريقة التي بواسطتها يمكنني ان اكون العدد خمسة او أي عدد اخر. ومن ثم، فالخطاطة ليست صورة، ولاخلاصة لصورة، ولكنها تشكل قاعدة لتكوين الصور. ان واقع الحال بالنسبة لمفاهيمنا الخالصة يجعل ان الاساس الذي تقوم عليه تلك المفاهيم لا يتحدد في صور للموضوعات، وانما يتحدد في الخطاطات. فليس هناك مثلا أي صورة للمثلث يمكنها ان تتطابق بكيفية تامة مع مفهوم المثلث بعامة، اذ لايمكن لاي صورة من هذا النوع ان ترقى الى مستوى عمومية المفهوم. اما خطاطة المثلث، فانها لا توجد الا على مستوى الفكر وحده، وتعني على هذا الاساس قاعدة للتركيب في الخيال بالنسبة لبعض الاشكال الخالصة يتصورها الفكر الخالص في المكان.

ويرى كانط بان هناك من الخطاطات بقدر ما هناك من مقولات، وبذلك فهو يضع تقابلا اساسيا بين هذه وتلك. اما المبدأ الموجه لهذا التقابل، فيظل عنده هو الزمان. وهكذا فان مايقابل مقولة الكم هو خطاطة العدد، لان العدد هو التمثل الذي ينسحب على الاضافة المتعاقبة من الوحدة الى الوحدة. وما يقابل الكيف هو محتوى الزمان. فالزمان عندما يملؤه الاحساس يكون مقابلا لمقولة الواقع، اما عندما يكون الزمان فارغا من أي احساس، فان مايقابله هو مقولة النفي. ومن جهة العلاقة فان خطاطة الجوهر هي دوام الواقع في الزمان. اما خطاطة العلية التي تقابل مقولة العلية، فهي التعاقب الثابت. واخيرا، فان مقولات الجهة او الوضع يقابلها الوجود الكامن في الزمان (الامكانية)، والوجود الراهن (الواقع) والوجود المستمر (الضرورة). و ينتج عما سبق ان خطاطية الفهم التي يقيمها التركيب المتعالي للخيال لاتهدف الى شيء اخر سوى الى وحدة كل العناصر المتباينة للحدس في الزمان. ومن ثم، وبشكل غير مباشر الى وحدة الادراك المتميز. ان خطاطات المفاهيم الخالصة للفهم تشكل اذن، حسب التحليل السابق، الشروط الحقيقية الوحيدة التي تمكن من ربط هذه المفاهيم بالموضوعات وتمكن بالتالي من اعطائها كامل دلالتها.



تنطبق مقولات الفهم اذن على موضوعات التجربة بواسطة الخطاطات. ولكننا نعرف «قبليا» ان موضوعات التجربة الممكنة تتطابق مع مايقدمه الفهم من ذاته الى المعرفة. ومعنى هذا ان هناك في مقولات الفهم مايجعلها قابلة للاتطابق على الظواهر، فتصبح بذلك ذات قيمة موضوعية. كيف؟ وماهو هذا الشيء؟ ان هذا الشيء هو ما يسميه كانط ب «مبادئ الفهم الخالص». ومبادئ الفهم هذه هي قضايا قبلية لاتنتج عن التجربة، ولكن التي يجب على التجربة ان تخضع لها، لانه بدونها لاامكان لان تكون هناك تجربة بالنسبة لنا باستطاعتنا ان نعرفها. وتقدم لنا قائمة المقولات، حسب كانط، مرشدا طبيعيا و يقينيا الى هذه المبادئ التي تعبر عما يتطلبه الفهم من الحدس حتى تقوم، بواسطة المقولات، الوحدة

الموضوعية للمعرفة. وربما اننا هنا قد نفكر في ان نضع على راس هذه المبادئ كلها مبدا «عدم التناقض». اكد ان هذا المبدأ يشكل مقياسا كلياً وشاملاً للحقيقة، ولكن بشكل سلبي محض، لانه لا ينطبق الا على المعارف منظورا اليها في استقلال تام عن كل محتوى. ولما كان العلم الطبيعي قائماً لامجال للشك في وجوده، ولما كانت الاحكام التركيبية القبلية هي التي تؤسس ذلك العلم وتضمن له حقيقته وبقينه، فان مجرد وجود تلك العلوم وحده يؤكد ان المقولات تنطبق فعلاً على موضوعات التجربة، بواسطة مبادئ الفهم. ومادامت كل معرفة منصبة على الظواهر لا بد بالضرورة من ان تكون تركيبية، فليس هناك ادنى شك في ان المبادئ العليا للمعرفة لا بد بالضرورة من ان تكون هي كذلك تركيبية. بل ان اعلى مبدا من هذه المبادئ انما هو ذلك الذي يقرر بان للمعرفة التجريبية حتماً طابعاً تركيبياً. وهذا المبدأ الاسمي الذي يمنح لقوانين الطبيعة ذاتها طابعاً تركيبياً هو بمثابة القاعدة الكبرى التي ستفرع عنها مبادئ اخرى للفهم لوجود لها الا في الفهم الخالص وحده.

ولكن ماهي هذه المبادئ؟ يقول كانط: «توفر لنا قائمة المقولات بشكل طبيعي تصميم قائمة المبادئ، لان المبادئ ليست شيئاً اخر غير قواعد الاستخدام الموضوعي للمقولات». وهكذا يقترح علينا كانط قائمة المبادئ التالية:

- 1- بديهيات الحدس.
 - 2- مستبقات الادراك
 - 3- مماثلات التجربة.
 - 4- مصادرات التفكير التجريبي بصفة عامة⁽⁸⁰⁾
- «بديهيات الحدس» (Axiomes de l'intuition) تقابلها مقولات الكم، ومستبقات الادراك الحسي (Anticipations de la perception) تقابلها مقولات الكيف. اما مماثلات التجربة (Analogies de l'expérience) فتقابلها مقولات العلاقة، و«مصادرات التفكير التجريبي بصفة عامة» (Postulats de la pensée empirique en général) تقابلها مقولات الوضع.

تستند بديهيات الحدس الى هذا المبدأ وهو ان «كل الحدوس هي مقادير ممتدة». ومعناه انه لما كانت صورة كل الظواهر هي المكان والزمان، فانه ليس في وسعنا ان نتصور أي استمرار زمني محدد الا عن طريق الاضافة المتعاقبة لجميع اللحظات التي يتركب منها. فكل الظواهر هي مقادير متصلة لانها ممثلة بالضرورة، كحدوس في المكان والزمان، بواسطة التركيب الذي يكون به المكان والزمان ذاتهما محددين بشكل عام. ان ما يدعوه كانط بالمقدار المتصل الممتد هو تمثل الاجزاء الذي يجعل ممكنا تمثل الكل. فليس بإمكاننا مثلا ان نتمثل خطأ، مهما كان قصره، ما لم نرسمه في ذهننا، أي ما لم نقم بإنشاء جميع اجزائه بالتعاقب، وبالتالي ما لم نقم بإنشاء كل الحدس المقابل له. والواقع ان الحديث عن بديهيات الحدس يهدف عند كانط الى تأكيد ان العلم الرياضي بالامتداد، أي الهندسة، على مستوى بديهياته، انما يقوم بالذات على الشروط القبلية للحدس. فبديهيات الهندسة التي نسميها عادة بالمصادرات تقرر خصائص المكان، ومن ثم فهي ضرورية وكلية في ان لانها لا تتوقف على التجربة، ولكنها تتوقف على الصورة نفسها التي بدونها لا يمكن ان تكون هناك موضوعات للتجربة. ولئن كانت الهندسة علما تركيبيا، أي انها تزيد من معارفنا، فذلك لان البديهيات فيها، حسب كانط، قضايا تركيبية قبلية.

اما «مستبقات الادراك» التي تقابلها مقولات الكيف، فهي تستند الى المبدأ العام الذي يقرر بان «للواقع، الذي هو موضوع للاحساس، في كل الظواهر، مقدارا ذا كثافة، أي درجة». ان الادراك هو الشعور التجريبي، أي الشعور المصحوب بالاحساس. والظواهر من حيث انها موضوعات للادراك الحسي ليست حدوسا خالصة كالزمان والمكان؛ انها تتضمن، علاوة على الحدس، مادة موضوع ما يمتثل بواسطتها شيء ما يوجد في المكان والزمان، أي واقع الاحساس منظور اليه كتمثل ذاتي خالص لا يمكن ان يكون لنا به شعور الا بقدر ما تكون الذات متاثرة. ولما كان الاحساس لا يشكل في ذاته أي تمثل موضوعي، ولا يحتوي على أي حدس للمكان ولا أي حدس للزمان، فان ليس له أي مقدار ممتد، متصل، ولكن له مع ذلك مقدار معين هو مقدار الكثافة يتراوح بين الصفر او انعدام الاحساس وبين

درجة غير محددة، أي درجة التأثير على الحواس. على هذا الاساس، يجب ان نفهم من عبارة «المقدار التكثيفي» (Grandeur intensive) درجة التأثير الحسي على الحواس، ومن «الاستباق» الحكم الذي نصدره على موضوعات التجربة قبل ان ندركها. على انه قد يبدو من الغريب حقا ان نستبق التجربة فيما يتعلق بمادتها نفسها، ولكن اذا كانت كل الاحساسات لايمكنها، بماهي كذلك، ان تعطى لنا الا بصفة بعدية، فان الخاصية التي تمتلكها في ان تكون لها درجة، لايمكن معرفتها الا بكيفية قبلية. من هنا يقرر كانط ان ليس هناك احساسا، أي واقعا في الظاهرة لدرجة له، لانه بدون هذه الدرجة لن يكون الاحساس أي شيء بالنسبة لنا. وربما كانت اهمية هذا المبدأ تكمن في انه يدخل على نظرية المادة على نحو ماتصورها ديكارت مثلا، عنصرا اخر غير الامتداد، وهو عنصر الدرجة، فيقضي بذلك على فرضية الفراغ التي سادت بين الفيزيائيين لمدة طويلة من الزمن. واما بخصوص «مماثلات التجربة»، التي تقابل مقولات العلاقة، فان لها مبدءا عام يحكمها: «لا تكون التجربة ممكنة الا بتمثل ترابط ضروري للادراكات الحسية». ان الامر على مستوى هذا المبدأ لايتعلق بالطبيعة ذاتها للظواهر، ولكنه يتعلق بوجود هذه الظواهر في الزمان. فالمماثلات هي القواعد الاساسية التي تحدد العلاقات بين الظواهر في الزمان وترجعها الى الوحدة الضرورية للادراك الاصلي المتميز. ان التجربة هي معرفة اختبارية، أي معرفة تحدد موضوعا ما بالادراكات. ومن حيث هي كذلك، فانها تركيب للادراكات الحسية ليس هو نفسه متضمنا فيها. بل يشتمل على الوحدة التركيبية لتكررها في الشعور، وحدة تشكل الاساس في معرفة موضوعات الحواس. غير ان الادراكات في التجربة لاترابط فيما بينها الا بكيفية عرضية، أي بالصورة التي يمكن معها القول بانه لايمكن ان ينتج عن هذه الادراكات في ذاتها أي ترابط ضروري يجمع بينها. لذلك يتوجب تحديد وجود الموضوعات في الزمان بربطها في الزمان بشكل عام، أي بواسطة المفاهيم التي توحيها قبلها. ولما كانت هذه المفاهيم تتضمن الضرورة دوما، فان التجربة ليست ممكنة الا بفضل تمثل الترابط الضروري للادراكات.

توضح المماثلة الاولى مبدا ثبات الجوهر عندما تقرر بان الجوهر يظل ثابتا وسط تغير كل الظواهر، وان كميته لا تزيد ولا تنقص في الطبيعة. فكل الظواهر تتعين في الزمان. وفي الزمان وحده كدعامة اساسية يمكننا، حسب كائنه، ان نتمثل الثاني والتعاقب. لذلك، فالزمان الذي يجب ان يفكر ضمنه كل تغير يلحق بالظواهر، يظل دائما هو هو لا يتغير. اما التعاقب والثاني، فلا يتمثلان فيه الا كتحددات له. بيد ان الزمان لا يمكنه ان يدرك في حد ذاته، لذلك، ففي موضوعات الادراك، أي في الظواهر يجب البحث عن الدعامة التي تمثل الزمان بصفة عامة والتي يمكن ان يدرك فيها كل تغير او كل تعاقب. الا ان دعامة كل ماهو واقعي، أي كل مايتتمي الى وجود الاشياء، هي الجوهر الذي لا يمكن التفكير في كل مايتتمي الى الوجود فيه الا كتحدد⁽⁸¹⁾. ومن ثم، فان هذا الشيء الذي يدوم، والذي تتحدد بالضرورة، بالعلاقة معه، كل علاقات الظواهر في الزمان، هو «جوهري» الظاهرة، أي ما تتضمنه كواقع وما يبقى دائما هو نفسه كدعامة لكل تغير. وكما ان هذا الجوهر لا يمكنه ان يتغير في وجوده، فان كميته في الطبيعة لا يمكن ان تزيد او تنقص. وهكذا، فان الجوهر هو ما يظل دائما ثابتا في سيروية التغير، وهو ما يجعل من التغير شيئا قابلا للفهم. فعندما نقول بان شيئا ما يتغير، فاننا لانعني بذلك ان وجودا يعقب وجودا، وانما نعني اساسا ان نفس الشيء الذي كان يظهر لنا في شكل ما يقدم لنا ذاته، بعد ذلك، في شكل اخر. ومعنى هذا ان التغير لا ينصب على الجوهر وانما على العوارض فقط. ان كل لحظة من الزمن تعمل على ظهور شيء جديد، ولكنها لا تخلق شيئا : وذلك هو مبدا الجوهر الذي يدوم. والنتيجة ان الدوام هو الشرط الضروري الذي يسمح بتعيين الظواهر كاشياء او موضوعات في تجربة ممكنة :

وتعرض المماثلة الثانية للمبدأ الذي يحكم التعاقب في الزمان تبعا لقانون العلوية، وصياغته كالتالي : «تحت كل التغيرات تبعا لقانون ترابط العلل والمعلولات». ان ادراكنا للظواهر يكون دوما ادراكا متعاقبا، أي اننا ندرك الأشياء الواحدة تلو الأخرى. ولكن ينبغي أن نميز بين تعاقب تمثلاتنا وبين نظام الظواهر موضوعيا. فليس الإدراك البسيط وحده هو الذي

يمكننا من معرفة العلاقة الموضوعية بين الظواهر. ولكن عكس ذلك، فإن المفهوم القبلي للعلاقة بين العلة والمعلول هو الذي يمكن ان يعطي للتجربة وحدتها الموضوعية، وبالتالي يمكننا من فهم النظام الواقعي في الظواهر. فنحن ندرك بواسطة العلية في كل تغيير، ايا كان نوعه وحجمه، تعاقبا ضروريا. والعلية تجعل نظام الادراكات المتعاقبة ضروريا في ادراك كل ما يحدث. لانه لا يمكن ان تكون هناك معرفة موضوعية بالظواهر الا بفضل القاعدة التي تربط بالضرورة ما يحدث بما يسبقه ويأتي قبله، وذلك هو قانون العلية. ولان المعرفة في هذا الاطار هي دوما معرفة بالاسباب، ففهمنا لظاهرة ما يتوقف جوهريا على النظر اليها على انها نتيجة ضرورية لظاهرة اخرى. وهكذا، فبعيدا عن ان يكون مفهوم العلية مفهوما مستخلصا من التجربة كما كان يعتقد هيوم، فانه يمثل الشرط الضروري لقيام التجربة نفسها، الصورة القبلية التي، باقامتها لترابط ضروري في التعاقب الذاتي لتمثلاتي، تمكيني من ارجاعها الى واقع موضوعي لامجال للشك فيه.

اما المماثلة الثالثة، فتعرض لمبدأ التآني تبعا لقانون فعل التأثير المتبادل او الاشتراك : «فكل الجواهر، من حيث انها يمكن ان تدرك على انها متانية في المكان، تكون في حالة فعل تأثير متبادل كوني». تكون الاشياء متانية عندما توجد في نفس الزمان الواحد. ونحن نتعرف على الثاني بكون ان ادراك شيء ما يمكن ان يتبعه ادراك شيء اخر والعكس بالعكس. ولكن، لكي نتمكن من تأكيد ان التعاقب المتبادل للادراكات يقوم في الموضوع، بمعنى انه لكي يكون للتآني قيمة موضوعية، فانه لابد من وجود مفهوم التحديد المتبادل للاشياء ؛ وهذا المفهوم هو مفهوم الاشتراك او الفعل المتبادل. فاذا لم اتصور بوضوح ترابطا ضروريا بين «أ» و «ب» بالشكل الذي يحدد به «أ» «ب» في مكانه من الزمان، و «ب» يحدد بدوره «أ»، فانه لن يكون باستطاعتي ان اقول ان «أ» و «ب» يوجدان بصورة متانية. بل ان مل ما يمكن ان اقله هو ان ادراكي ل «أ» يتبع تارة ادراكي ل «ب» و ان ادراكي ل «ب» يتبع تارة اخرى ادراكي ل «أ». لذلك، لا يمكن ان تكون هناك تجربة موضوعية بدون هذا المبدأ في الفعل المتبادل.

واخيرا يتحدد المبدأ الرابع للفهم في مايسميه كانط بـ « مصادرات التفكير التجريبي بصفة عامة»، وهو المبدأ الذي يقابل مقولات الوضع. وتتخذ هذه المصادرات ثلاثة اشكال هي على التوالي :

أ- «ان كل مايتوافق مع الشروط الصورية للتجربة فيما يخص الحدس والمفاهيم، فهو ممكن»، وهذا مايقابل مقولة الامكان،

ب - «ان كل ما يتوافق مع الشروط المادية للتجربة (للاحساس) فهو واقعي»، وهذا مايقابل مقولة الوجود،

ج- «ان كل ما يتحدد توافقه مع الواقع تبعا للشروط العامة للتجربة، فهو ضروري (يوجد بالضرورة)»، وهذا ما يقابل مقولة الضرورة⁽⁸²⁾.

ويلاحظ كانط بخصوص هذه المصادرات ان مقولات الوضع لاتتعلق بالاشياء ذاتها، بالنسبة الى تحديدها، ولكنها تتعلق بعلاقتها بالفهم، أي بالكيفية التي يضعها بها الفهم. على ان ما يميزها هو انها لاتزيد ابدا، كتحديد للموضوع، من المفهوم الذي تقترن به كمحمولات، ولكنها تعبر فقط عن العلاقة بملكة المعرفة. فحتى عندما يكون مفهوم شيء ما كاملا، فانه بوسعي ان اتساءل حول ما اذا كان هذا الشيء ممكنا، او واقعيا، او ضروريا. فليس ثمة أي تحديد اخر يمكن تصوره، انطلاقا من هنا، للموضوع. الا ان الامر هنا انما يتعلق بالاساس بمعرفة ماهي العلاقة التي تربط بين هذا الموضوع وبين الفهم في استخدامه التجريبي. ولهذا السبب بالذات، فان مبادئ الوضع لاتفعل شيئا اخر سوى تفسير مفاهيم الامكان والواقع والضرورة في استخدامها التجريبي، كما تعمل كذلك على تخصيص المقولات للاستخدام التجريبي البحث، دون السماح لها باي استعمال مفارق. والواقع انه اذا لم تكن لهذه المقولات قيمة منطقية وحسب، واذا لم تكن مقصورة على التعبير تحليليا عن صورة التفكير، وانما تتعلق بالاشياء وبامكانها وواقعيتها وضرورتها، فانه يجب ان تنطبق على التجربة الممكنة ووحدها التركيبية التي تعطى فيها وحدها موضوعات التجربة. ويسمى كانط مبادئ الوضع هذه «مصادرات» للدلالة على ان المسألة لاتتعلق بقضايا يتم التسليم بها دونما حاجة الى براهين، ولكن للدلالة على قضايا يعطي الفهم بواسطتها

نفسه موضوعه وذلك بانتاج مفهومه. اما عن كونها «مصادر للتفكير التجريبي بصفة عامة»، فذلك لانها تتعلق بإمكان وواقع وضرورة الاشياء من حيث انها موضوعات لتجربة ممكنة.

وبناء على هذا، تقرر المصادرة الاولى انه لكي يكون الشيء ممكنا، فلا بد من ان تتحقق الشروط التي بدونها لا يمكن ان تكون هناك تجربة، أي ان يتصور من خلال الصور القبلية للحساسية والفهم. واذا كان الممكن هو ما يمكن ان يكون، فانه لا يكفي الا يشتمل مفهوم ما على أي تناقض حتى يكون موضوعه، بل ينبغي على هذا المفهوم ان يتوافق مع شروط التجربة تلك.

وترى المصادرة الثانية انه اذا كان الحدس والمفهوم يحددان امكانية التجربة، فانه لا بد من توفر مادة تخضع الى صورة الحساسية ومقولات الفهم حتى تصبح التجربة واقعية بالفعل. وليست هذه المادة سوى الادراك الحسي نفسه. ومعنى هذا ان الانتقال من الممكن الى الواقعي يتم باللجوء الى التجربة وحدها، والواقع تبعا لذلك لا بد من ان يرتبط بالادراكات.

وبناء عليه، فلن نستطيع ان نستنتج من مفهوم موضوع ما وجود هذا الموضوع بالفعل في صميم الواقع، اذ لا يمكننا ان نمضي من التصور الذهني الى الوجود الواقعي الا اذا جعلنا من التجربة نقطة انطلاقنا. قد يكون المفهوم سابقا على الادراك، ولكن هذا لا يعني سوى ان الشيء ممكن فقط، لان الادراك الذي يوفر للمفهوم مادته هو الوحيد الذي يحدد طابع الوجود الواقعي لذلك الشيء. ولكن يقرر كانط انه، على الرغم من انعدام اية علاقة بين المفهوم والوجود، فان بإمكاننا ان نعرف وجود شيء ما حتى قبل ان ندركه، أي بكيفية قبلية نسبية، شريطة ان يتوافق هذا الشيء مع بعض الادراكات تبعا لمبادئ ترابطها التجريبي. فاذا كنا نستطيع مثلا ان نقر بوجود مادة مغناطيسية تخرق كل الاجسام، على الرغم من استحالة ادراكنا لها بصفة مباشرة بسبب طبيعة تشكل حواسنا، فذلك لاننا قد انطلقنا من واقعة تجريبية اكيده وهي خادية قطعة من الحديد. فكلما امتد ادراكنا وما يتعلق به حسب القوانين التجريبية، كلما امتدت معرفتنا ايضا بوجود الاشياء. والنتيجة انه «اذا لم نبدا من التجربة او اذا لم نتصرف تبعا لقوانين التسلسل التجريبي للظواهر، فانه سيكون من العبث المحض ان ندعي سبر وجود شيء ما من الاشياء»⁽⁸³⁾.

اما فيما يرجع الى المصادرة الثالثة والاخيرة، والتي تقول بان كل مايتحدد توافقه مع الواقع وفقا للشروط العامة للتجربة فهو ضروري، فانها تتعلق بالضرورة المادية في الوجود وليس بالضرورة الصورية والمنطقية في ترابط المفاهيم. ومعنى هذا ان استتاج ضرورة الوجود لا يتم عن طريق المفاهيم او التصورات العقلية، بل لابد لنا من ان نعرف اوليا بان هناك ترابطا ضروريا بين الظواهر وان هذا الترابط خاضع لقانون العلية. فالوجود الوحيد الذي يمكن اعتباره ضروريا هو وجود المعلولات التي تنتج عن علل معطاة حسب قوانين العلية. ولذلك، فان الذي نعرف ضرورته ليس هو وجود الاشياء كجواهر، وانما وجود حالاتها المتعاقبة. وهكذا يكون الضروري هو الواقعي وقد وجد مكانه في تسلسل العلل والمعلولات. الامر الذي يسمح لكانط باستتاج هذا المبدأ الجوهرى في الطبيعة : «ان كل ما يحدث هو ضروري فرضيا : هذا هو المبدأ الذي يخضع التغيير في العالم الى القانون : أي الى قاعدة للوجود الضروري و التي بدونها قد لاتكون هناك حتى طبيعة بالمرة. ولهذا السبب، فان المبدأ القائل لاشيء يحدث بالمصادفة العمياء، هو قانون قبلي للطبيعة. ونفس الشيء بالنسبة لهذا القانون الاخر : ليس هناك في الطبيعة ضرورة عمياء، ولكن هناك ضرورة مشروطة ؛ وبالتالي ضرورة عاقلة . ان هاذين المبدئين هما قوانين تخضع لعبة التغييرات الى طبيعة الاشياء (كظواهر)⁽⁸⁴⁾».



تلك هي منظومة كل مبادئ الفهم الخالص. فبفضل هذه المبادئ تكون المقولات مهياة للاتطابق على موضوعات التجربة. وهكذا يتحدد عمل الحساسية مع عمل الفهم لتشكل معرفتنا بالظواهر. ان النتيجة العامة التي يمكن استخلاصها من هذا التحليل هي ان مبادئ الفهم الخالص ليست شيئا اخر سوى كونها مبادئ قبلية لامكانية التجربة، وان بهذه التجربة تتعلق كل القضايا التركيبية القبلية، بل ان امكانية هذه القضايا ذاتها انما تنهض بالاساس على هذه العلاقة. فكل مايستمد الفهم من ذاته لايمكن ان يكون له أي استخدام اخر غير الاستخدام التجريبي. ان

استخدام المفاهيم الخالصة للفهم يكون دوما تجريبيا بينما لا يمكن ان تتعلق
مبادئ الفهم الخالص الا بموضوعات تجربة ممكنة.
هل حان الوقت الان، بعد هذا التحليل للمقولات ومبادئ الفهم،
للكلام عن هذا الاستخدام ؟

انه لاقيمة للمقولات الا عندما تنطبق على موضوعات الحدس،
ولامعنى للمبادئ الا عندما تحدد قبلها امكانية التجربة، أي المعرفة
بالموضوعات. اما خارج هذا النطاق، فنحن نفكر، ولكننا لانعرف. على
هذا النحو، يهيؤنا هذا التمييز بين المعرفة والتفكير للانتقال الى مشكلة
حدود المعرفة، أي الى التمييز بين الظواهر والاشياء في ذاتها. وهو تمييز
اساسي يقتضيه بالضرورة نظام البناء في نظرية المعرفة عند كانط. بمعنى ان
مشروع هذه النظرية يتضمن جوهريا الاستبعاد المطلق للشيء في ذاته، اذ ان
المعرفة انما تتحدد بالاساس، كما يتصور «النقد»، في تحويل الشيء في ذاته
الى ظاهرة، أي الى شيء لنا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فان نسق مبادئ الفهم الذي انشأه
كانط والذي عرضنا له في الصفحات الماضية، انما يجد هدفه النظري
الاساسي، داخل اشكالية «النقد»، في عملية استنباط المبادئ العامة لعلم
الطبيعة المحض استنباطا قبليا بالاستناد الى مقولات الفكر وتركيباته الاولى
التي تجعل التجربة نفسها ممكنة. انها عملية الفلسفة المتعالية التي تتجاوز
حدود الاقرار بالوجود الفعلي للمعرفة الفيزيائية لترقى الى الموقع الذي
انطلاقا منه يمكن استنباط الاسس والمبادئ التي تقوم عليها والتي تجعل منها
«بحق» معرفة موضوعية، يقينية. وبذلك يكون كانط قد اجاب عن
السؤال : كيف يكون علم الطبيعة الخالص ممكنا؟ ويقرر «النقد» ضمن
هذا التوجه بان القوانين التي تحكم الطبيعة هي قوانين الظواهر، وبالتالي
فانها قوانين ترتد الى الذات العارفة وحدها. ومعنى ذلك ان شروط الطبيعة
انما تستنبط من شروط الفكر، الامر الذي تترتب عليه هذه الاطروحة التي
تخترق الكانطية في عمقها وتقوم في قاعدة «النقد» كله وهي : ان الاشياء
تدور حول الفكر، وليس الفكر هو الذي يدور حول الاشياء. وهذا بالذات
هو ما يسميه تصدير الطبعة الثانية للكتاب ب «الثورة الكوبرنيكية».

من المعرفة إلى الوجود : ضرورة الميتافيزيقا

حول مبدأ التمييز في الموضوعات بين «الظواهر» و«الاشياء في ذاتها»، يشير كانط الى انه سينتقل من دائرة المعرفة الى دائرة الوجود، ولكن بعد ان يقرر هذه النتيجة الهادئة التي يريد لها ان تكون حكيمة : «لعله قد يكون من الحكمة ان نتحدث بهذا الشكل : ان للمقولات الخالصة، بدون الشروط الصورية للحساسية، دلالة متعالية بحثة، ولكن ليس لها أي استخدام متعالي، لان هذا الاخير مستحيل في ذاته (...). ان المقولات الخالصة، عندما نعزلها عن كل حساسية، أي عندما لا يمكنها ان تنطبق على أي موضوع ممكن، تكون ببساطة الصور الخالصة والاستخدام العام للفهم بالنسبة للموضوعات بصفة عامة وللتفكير، دون ان تتمكن بواسطتها وحدها أن تفكر وان نحدد أي موضوع»⁽⁸⁵⁾.

ما هي الظواهر؟ يجب أولا أن نجرد اذهاننا من الفهم العادي للظاهرة بانها هي كل ما يقوم في الخارج والذي ندركه مباشرة بحواسنا. ان الظاهرة عند صاحب «النقد» هي شيء آخر تماما. فالتجليات الحسية، التي نتصورها كموضوعات بمقتضى وحدة المقولات، تسمى ظواهر. الظاهرة إذن هي الموضوع الذي نستطيع معرفته، والموضوع هو الشيء الذي ينتج عن تطبيق مقولات الفهم على معطيات الحساسية. أما «الشيء في ذاته»، فيقول عنه كانط : «إذا سلمت بأشياء تكون ببساطة موضوعا والتي يمكنها مع ذلك ان تكون معطاة بهذه الصفة ذاتها إلى الخدس، ولكن ليس للخدس الحسي، فإنه ينبغي أن نسمي هذه الأشياء نوميئات (أي أشياء في ذاتها)»⁽⁸⁶⁾. وهنا لا بد من طرح السؤال : هل يمكن لمفاهيم فهمنا الخالصة أن يكون لها معنى بالنسبة لهذه الأشياء في ذاتها؟ أو هل يمكن لها أن تقيم بها معرفة ما؟ إن الفهم، الذي يعتبر الظاهرة كموضوع ينظر إليها ضمن علاقة معينة، يمكنه أن يقيم لنفسه في ذات الوقت، وخارج هذه العلاقة، تمثلا عن «شيء في ذاته»، وبذلك، فهو يقرر أن بإمكانه أن ينشأ مفاهيم عن هذا النوع من الموضوعات. ولما كان الفهم لا يتوفر إلا على المقولات، فإنه يزعم ان بإمكانه ان يتصور هذه الموضوعات بواسطة المقولات الخالصة ؛ ومن ثم، فهو ينتهي إلى اعتبار المفهوم اللامحدد عن «كائن معقول»، متصور كشيء خارجي

تماما عن حساستنا، على أنه المفهوم المحدد لكائن يمكننا ان نعرفه بواسطة الفهم نفسه.

ولكن هذا الزعم لا يعدو أن يكون مجرد وهم خادع، لكل الأسباب التي ذكرناها سابقا. «النومين» أو «المعقول» هو الموضوع الذي لا يمكنه أن يكون موضوع حدس حسي، ومن ثم فهو شيء غير قابل للمعرفة مطلقا. ولكن، رغم ذلك، فهو موضوع يعطى للفهم، أي يظل ممكنا. وبهذه الصفة، فنحن نفكر فيه فقط. بل ان «النقد» يذهب إلى أبعد من ذلك حين يرى بان «النومين» ليس سوى مفهوم مال «النومين»، ومفهوم «النومين» ليس «نومينا»، بل انه تجريد عام ليس للنومين وحسب، ولكن لشيء ما بصفة عامة دونما اعتبار لشروط الحساسية. ان هذا الشيء العام الذي باستطاعتنا ان نفكر فيه وحسب، لا يتوفر على أية خاصية معينة تجعله موضوعا قابلا للمعرفة من قبل فهمنا. ولعل ذلك هو الخطأ الجسيم الذي وقعت فيه، حسب «النقد»، كل المثاليات الوثوقية حينما منحت لنفسها الحق في الانتقال المباشر من القابل للمعرفة إلى القابل للتفكير فقط. ان الانتقال الوحيد الممكن في مجال المعرفة، من المحسوس إلى المعقول، هو ذلك الانتقال الذي لا يتجاوز بنا موضوعات الحدس الحسي، لأن ليس هناك إلا عالم الظواهر الذي يصبح معقولا عندما ينظمه الفهم حسب قوانينه الخاصة. أما خارجه، فلا يمكن ان نعرف أي شيء بصفة يقينية.

ليس مفهوم «النومين» مفهوما ايجابيا، والمفهوم المجرد هكذا لا يعني بالضرورة انه، لمجرد كونه يمكن ان يخلو من التناقض المنطقي، يشير الى شيء حقيقي. لان لابد لحدس ما ان يقابله. ومع ذلك، يمكن ل «النومين» ان يدل على موضوع حقيقي، ولكن شريطة ان يكون هناك نوع اخر من الحدس : الحدس العقلي الذي يقابله كمفهوم. فهل يمكن ان يكون لنا مثل هذا الحدس ؟

لقد راينا سابقا بان «النقد»، بالصورة التي يتقدم بها الينا، يستحيل عليه ان يسلم بوجود حدس كهذا. بل ان قاعدة البناء الصلبة فيه تستلزم نبذه نبذا نهائيا. ولئن كانت اشكالية «النقد» لا يمكنها ان تقبل موضوعيا بتعيين أي مكان لهذا الحدس لان منطق التفكير والاستدلال فيها لا ينصب الا

على الوضع المميز للذهن البشري، فانها لاتقرر الا بوجود الحدس الحسي، الوحيد الممكن بالنسبة لوضعنا الإنساني. صحي أن أمر اثبات أن الحدس الحسي هو الاوحد الممكن بصفة عامة هو امر في متهى الصعوبة والتعقد، سيما وان فلسفات كثيرة تؤمن بانواع اخرى من الحدس ؛ وصحيح ايضا ان «النقد» لم يتمكن من تقديم مابه يمكن حسم هذه المسالة بشكل نهائي. ولكن مع ذلك، فان كانط استطاع، على طول صفحات الكتاب، على الاقل على مستوى النصوص الخاصة بنظرية المعرفة، ان يثبت بوضوح وعمق ان ذلك الحدس هو الوحيد الممكن بالنسبة لنا نحن البشر. وهكذا، فاذا كنا لانهحدس الا حسيا، لاعقليا، فان معرفتنا بالنومين مستحيلة حتما. واذا كان «النومين» لايمكن ان يقابل الا حدسا عقليا، ليس من طبيعتنا، فهل يمكن القول، بعد كل هذا، بموضوع للمعرفة حتى ولو ظل شيئا للتفكير، أي بلا موضوع بالمعنى الدقيق ؟ كلا، يقول كانط. بمعنى انه اذا تصورنا النومين كموضوع لحدس غير حسي، فانه يجب علينا ان نقبل باسلوب خاص في الحدس يكون عقليا، وبالتالي فان النومين في هذه الحالة سيكون مفهوما ايجابيا. ولكن لما كان لامجال للشك البثة في عدم قدرتنا على تصور امكانية مثل هذا الحدس، فان كل مانستطيع فعله هو ان نتصور الشيء في ذاته بكيفية سلبية محضة. أي ان النومين، بالمعنى السلبي، هو الشيء من حيث انه ليس موضوع حدس حسي، وخارج طريقتنا الذاتية لادراكه. وبعبارة اخرى، فان ليس هناك ما يمكن أن نسميه ي «النومين» لأنه لا يعدو أن يكون تفكيرا في الغير القابل للمعرفة. ولكن ليس تفكيرا في لاشيء بالمرة، بل بالعكس، تفكيرا في الوجود، الوجود الذي ليس قابلا للمعرفة، من حيث انه يتميز جذريا عن المعرفة. هذا الوجود في ذاته الذي لايمكن حتى ان نسميه بدقة شيئا في ذاته. ورغم ذلك، يرى كانط بان مفهوم «الشيء في ذاته» لاينطوي على أي تناقض منطقي. وهو اذ يقرر ذلك، فلاته يمنح لهذا المفهوم اهمية كبرى من حيث انه يقضي على كل امل قد يراودنا في الوصول الى حدس عقلي.

واذن، فاذا كنا لانستطيع ان نتصور الاشياء في ذاتها الا بالمعنى السلبي المحض، فلان نظرية الحساسية نفسها تقضي بالضرورة، وفق اطروحاتها

الاساسية، الى هذا الموقف. ان «الاستطيقا المتعالية»، في هذا المعنى، هي نظرية هذه الاشياء في ذاتها بالمعنى السلبي.

لعله من الواضح الذي لا يحتاج الى مزيد بيان، انه لما كان فكرنا مزود بصور ومبادئ اولية قبلية تمثل الشروط الضرورية لكل تجربة، فانه من المستحيل تطبيق هذه الصور والمبادئ خارج نطاق التجربة. حقا ان مصدر المقولات والمبادئ ليس تجريبيا، ولكن الفهم لا يستطيع استخدامها الا استخداما تجريبيا.

ومن حيث ان التجربة الوحيدة التي نمتلكها هي تلك التي تنطبق فيها مقولات الفهم على الحدوس الحسية في الزمان والمكان، فان كل مانعرفه انما هو بالضرورة الظاهرة. وبما ان الحدس العقلي لا يتوافق ابدا مع طبيعة قدراتنا العارفة، كما قلنا، فان استخدام المقولات لا يمكنه باي حال ان يمتد الى مافوق حدود موضوعات التجربة.

ولكن ليس معنى كل ماسبق ان مفهوم «النومين»، بالتحديد السلبي الذي ذكرنا، لاقيمة له ولا يلعب أي دور في نظرية المعرفة عند كانط. كلا، فعندما قلنا سابقا بان التفكير في الشيء في ذاته ممكن جدا، بل قائم باستمرار، حيث ان ليس هناك ما يمنعنا منه، ولكن كتفكير لا يرقى الى درجة المعرفة، لم نكن نعبر في الواقع الا عن خاصية اساسية ملازمة له كمفهوم. وهي انه لا ينطوي على أي تناقض. لماذا ؟ «لانه لا يمكن لنا ان نؤكد (بصفة مطلقة) ان الحساسية هي النوع الوحيد الممكن للحدس»، أي انه ليس من حقنا ان نفترض بان طريقتنا في المعرفة هي الطريقة الوحيدة الممكنة، لاننا عندئذ سنقع في الخطا الذي اقترفه السابقون على كوبرنيك حينما كانوا يعتبرون وجهة نظرنا على سطح الارض هي وجهة النظر المطلقة. وهذا ما يسميه كانط ب «المفهوم الاشكالي»، يقول : «اعني بالاشكالي مفهوما لا يحتوي على أي تناقض والذي، من حيث انه حد لمفاهيم معطاة، يرتبط بمعارف اخرى، ولكن التي لا يمكن لواقعها الموضوعي ان يعرف باية طريقة»⁽⁸⁷⁾. هذا من جهة، ومن جهة اخرى، فان مفهوم النومين ضروري، حيث انه يلعب دورا اساسيا لمنع فهمنا من تجاوز معطيات التجربة، او لكي لا نمتد بحدسنا الحسي الى غاية الاشياء في ذاتها.

ومع انه خارج دائرة الظواهر ليس ثمة الا الفراغ بالنسبة لنا، معرفيا، فان النومين يظل ذا فائدة عظمى بالقدر الذي يحد فيه المحسوس ويمنعه من ان يتحول الى شيء في ذاته، أي انه يرسم الحد النهائي الذي لامناص للمعرفة من ان تتوقف عنده. وينجم عن ذلك هذا التحديد البالغ الاهمية الذي يوصلنا اليه النقد الجذري لقدرتنا العارفة : ان مفهوم النومين ليس سوى مفهوما تحديديا (Limilatif).

الا ان الجدير بالتسجيل في هذا الصدد هو ان مفهوم النومين بهذا المعنى ياخذ مكان الفهم الخالص لان كانط يختار هنا فهما «حسيا» وليس فهما محدودا بالحسي. ففهمنا لا يحد الحساسية بذاته، ولكنه يحدّها بتسميته للنوميات اشياء في ذاتها. وهكذا نفهم ان النومين الذي يفكره الفهم او يقوله الفهم، حتى ولو كان قابلا لان يسلم به كمفهوم اشكالي، بل حتى لو كان محتوما لاغنى لنا عنه، فانه لا ينتمي مع ذلك الى الفهم.

هل يمكن بعد هذا، ان نتردد في التخلي عن الاستخدام المتعالي الصرف للمقولات ؟ فلنحاول ان نستند الى هذا الاستخدام للوصول الى تأكيد تركيبى قبلي ما. شيء مستحيل طبعا، من منظور «النقد». من هنا هذه النتيجة النهائية التي يختتم بها كانط تحليله لمسالة الشيء في ذاته : «ان مفهوم موضوعات خالصة، معقولة فقط، هو مفهوم فارغ كليا من المبادئ التي تؤسس تطبيقه. لانه لا يمكننا ان نتخيل اية طريقة تعطانا بواسطتها هذه الموضوعات. اما التفكير الاشكالي الذي يترك لها، مع ذلك، المجال مفتوحا، فانه لا يصلح كمجال فارغ، الا لحد المبادئ التجريبية، دون ان يشتمل او يشير الى موضوع آخر للمعرفة خارج نطاقها»⁽⁸⁸⁾.



إجمال ومناقشة

بهذه الصورة ينتهي التفكير الكانطي لمسالة ما لا يمكن ان يكون قابلا للمعرفة، طبقا لشروط تشكل الذات العارفة، إلى مايسميه لينين ب «الأدريه» كانط : أي اننا لا يمكننا ان نعرف العالم الاعلى نحو ما يبدو لنا، وليس كما

هو في ذاته. لان الشيء في ذاته الذي يظل مجهولا لدينا بصفة نهائية، لا بد من ان يصير شيئا لنا، وبالتالي فانه سيكشف عن ان يبقى في ذاته. ولكن، مع ذلك، ينبغي الابقاء على وجوده، على الاقل للتاكيد على ان الظاهرة ليست مجرد مظهر صرف او وهم ذاتي محض.

ويعتبر لينين بان اطروحة كانط هذه هي التي تكشف كل تناقضات الفلسفة النقدية وتهدد بانفجارها، على الرغم من انها تحدد التميز النوعي لهذه الفلسفة داخل الاشكالية العامة للتوجه الفلسفي المثالي الذي تنتمي اليه.

ولكن لماذا لينين ؟ لانه اهتم اهتماما بالغاً بدحض قضية الشيء في ذاته عند كانط. الا انه فعل ذلك بطريقة غير مباشرة، عبر هيجل ومن خلال تعليقاته على نصوص كتاب «علم المنطق».

لقد قرأ لينين هيجل «علم المنطق»، فما الذي كان يهمله فيه ؟ ان مايسجله لينين في «دفاثره»⁽⁸⁹⁾ ويوليه اهمية كبرى هو المقاطع الاساسية التي يخصصها هيجل لنقد فلسفة كانط. يقول الثومير : «لايلفت منه ابدا، ففي كل مرة يجد فيها لينين نقدا لكانط، بقلم هيجل، فانه يوافقه عليه ؛ وبشكل خاص عندما ينتقد هيجل الفكرة الكانطية عن الشيء في ذاته كشيء لايمكن معرفته»⁽⁹⁰⁾. ومعنى هذا ان «علم المنطق» يشكل موقفا متقدما جدا يمكن الاستناد اليه في تنفيذ كل ادعاءات المثالية، وخصوصا عندما يتعلق الامر بنسف الموقف اللااداري لكانط على الصعيد المعرفي.

ولكن كيف يمكن الاعتماد على المثالية المطلقة لهيجل لهدم المثالية المتعالية النقدية لكانط ؟

صحيح ان تاريخ الفلسفة مليء بمشاهد الصراع المستمر بين الفلاسفة من اجل تصحيح بعضهم البعض، او دحض بعضهم لبعض. ولقد راينا كيف ان كانط نفسه ينتقد ديكارت وهيوم وباركلي... ويمكن ان نجد في كتابات هيجل انتقادات صارمة و «نهائية»، لا لهذا الفيلسوف او ذاك، ولكن لكل الفلاسفة السابقين عليه ابتداء من افلاطون، سيما وان الهيجلية تقدم ذاتها، وبوعي صريح، على انها تمثل الخلاصة النهائية لتاريخ الفلسفة كله تتجاوز فيه كل ماضٍ ناقص او جنينيا فيها. فمن هذا المنظور، لا عجب ان نقرا لهيجل انتقادات حاسمة للفلسفة الكانطية.

ولكن المدهش حقا ان نجد مفكرا ماديا جدليا من طراز لينين لا ينتقد كانط مباشرة بالاعتماد على اطروحات المادية نفسها، حتى ولو كانت المادية الجدلية كما يفهمها، بل كما ساهم هو نفسه في بلورة اسسها النظرية، ولكن بالاستناد الى المثالية الهيجلية بالذات. ولعل معنى هذا، بتعبير اخر، ان تقويض المثالية، حتى في اشد صياغاتها ايغالا في التجريد والاطلاقية كما هو الحال في «علم المنطق»، ينطوي على مابه يمكن تدعيم الموقف الاخر في التوتر الذي يخترقها ويؤسس تناقضاتها.

على هذا الاساس نفهم كيف «يستثمر» لينين «علم المنطق» لانجاز عملية فكرية جريئة ذات شقين : يقوم في الشق الاول منها بالتبني الكلي لمواقف هيجل ضدا على الفلسفات التجريبية واللاادرية، لانها مواقف تفكك الاطروحات الجوهرية لهذه الفلسفات، وبالتالي تكشف عما لا يمكن الاستمرار في قبوله منها، وذلك بصفة نهائية. ويهتم في الشق الثاني من نفس العملية ببيان ان مايقوله هيجل حول «الفكرة المطلقة» يلامس المادية ملامسة تامة بحيث انه يحتوي على مايسميه لينين بـ «بذور المادية التاريخية».

وحتى نتبين المسالة بما يلزم من الوضوح، فاننا سنعرض اولا وبشكل موجز للنقد الهيجيلي للفلسفة الكانطية كما كشفنا عن البنية العامة لنظريتها في المعرفة في الصفحات الماضية. ان النقطة الاساسية التي تتمحور حولها انتقادات هيجل تتعلق بالمنطق. ذلك ان كانط حين قام بتحويل المنطق الصوري الى منطق متعالي، فهو قد جعل من المنطق الركيزة الاساسية لنظريته في المعرفة : فالمنطق المتعالي لا يكتفي كما يفعل المنطق الصوري الكلاسيكي بتحديد المقاييس الصورية لما يجب ان تكون عليه الحقيقة وحسب، بل انه يذهب الى ابعد من ذلك حين يفسر بدقة متناهية كيف ان المعرفة تنشأ احكاما تركيبية قبلية، أي احكاما كلية وضرورية. الشيء الذي يجعل ان لهذا المنطق نفس البنية النظرية التي لنظريات المعرفة السابقة عليه. صحيح ان النظرية الكانطية في المعرفة قد اتت بشيء جديد تمثل عندها، كما راينا، في ارجاع شروط امكانية قيام الموضوعات الى الذات العارفة نفسها. وصحيح انها، بهذه «الثورة» المنهجية، قد تخلصت بصورة نقدية متميزة من ضرورة الالتجاء الى تاسيس توافق الذات والموضوع ذلك التوافق الذي كان يشكل

التعريف التقليدي للحقيقة عند الفلاسفة السابقين - على وساطة مفارقة تضمن تناغمه مسبقا كما هو الشأن عن ديكارت مثلا. ولكن على الرغم من كل هذا، فإن هذه النظرية لم تعمل سوى على تحويل المسألة ونقلها الى داخل الذات. وهكذا اصبحت المسألة الكلاسيكية لتوافق الذات والموضوع تطرح على مستوى مختلف ملكات الذات العارفة، لاجلها، وبشكل ادق على مستوى التطابق بين المفاهيم القبلية الخالصة للفهم ومتباين ماتقدمه الحساسة.

والفلسفة النقدية عندما تفعل ذلك، فانها لاتخرج عن حقل الاشكالية النظرية العامة لنظريات المعرفة التقليدية، هذه الاشكالية التي تظل قائمة في المنطق المتعالي ذاته، ولو ان الموقع الذي يفكرها منه كانط جديد بالمرة. ولعل هذا هو ما يفسر ان الهجوم الهيجلي على كانط ينصب على قضية المنطق بالذات في كتاب يحمل اسم «علم المنطق» أي ان هيجل يوجه سهام نقده الى نظرية المعرفة التي يحتويها المنطق المتعالي. ولما كان صاحب «فينومينولوجيا الروح» يهتم بنسف نظرية كانط في المعرفة، ومن وجهة نظر مثالية، ولكن من مواقع اخرى مختلفة جذريا، فاننا نفهم لماذا ينشغل لينين ب «علم المنطق» بالذات وهو يحارب كل النظريات المثالية في المعرفة، محاربة تشكل احدى ثوابت تفكيره الفلسفي. من هنا يمكن ان تطرح هذا السؤال : ماهو الهدف الذي يرمي اليه هيجل من نقده لكانط ؟ انه اقترح فكرة جديدة عن المنطق تقطع مع صورة نظرية المعرفة التي منحه كانط اياها.



عندما يحرص المنطق المتعالي على رد الاعتبار لمحتوى المعرفة، ضدا على كل الاشكال الصورية للمنطق، فانه ينجز عملا هائلا ولاشك في نظر هيجل. ولكن هذا العمل سرعان مايتهي الى تناقض كبير يخترق الفلسفة النقدية بكاملها. ان الاكتشاف الحاسم الذي تقدم به كانط يتمثل في ان المقولات المنطقية للتفكير تعبر عن البنية المنطقية للوجود نفسه، لانه عندما تكون شروط كل تجربة ممكنة هي ايضا شروط امكانية موضوعات التجربة، فان ذلك يعني، في منظور هيجل، ان الفكر حين يفكر في ذاته فان بامكانه

ان يكتشف التحديدات المنطقية للوجود. ولكن عندما يصير كانط، كما اسلفنا، على انه لا يمكننا ان نعرف الا الوجود كما يظهر لنا، وليس كما هو في ذاته، أي كوجود، فانه ينتج تناقضا ينجم عن عدم وعيه بابعاد اكتشافه. ويتضح هذا من كون ان كانط يتصور منطقته بالاساس كمنطق لـ «الوجود المفكر» ويجعل من الزعم معرفة تحديدات الوجود ذاته مجرد وهم عاشت عليه الميتافيزيقا التقليدية، أي الما قبل نقدية، لمدة طويلة من الزمن. يقول جان هيبوليت بهذا الصدد: «ان الفلسفة النقدية، على الرغم من التقدم الذي تمثله بالنسبة للتفكير الصوري المحض، فانها تبقى مع ذلك «تفكيراً حول»، او تفكيراً داخلياً، ولكن يجهل نفسه من حيث هو كذلك. فهي تنطلق من مباشر حسي في الاستطبيقا المتعالية، ثم تبين تطابق الحساسية مع الشروط المتعالية للفكر في التحليلية المتعالية. ومع ذلك، وبالرغم من ان هذا المباشر يصبح هو الظاهرة الحقيقية، وبالرغم من انه يجد اساسه في ماهوية المقولات، فانه يحتفظ بشيء ما غريب عن التفكير الذي ينبغي ان يؤسسه. ان كانط لا يفهم هذا الظاهر بما هو كذلك، أي كالبنية نفسها للفكر»⁽⁹¹⁾.

ومعنى هذا ان الفهم، في تصور هيجل، يشكل الملكة الذاتية التي تقسم الشيء وتدركه في كل تحديداته المنفصلة، الا انه لا بد لهذا الفهم من ان يقوم بجمع هذه التحديدات داخل وحدة واحدة لفعل الادراك المتميز، ومن ثم فهو يحقق ذاته بشكل كامل خارج ذاته، أي في الملكة الادماجية الحقيقية التي هي العقل. اما عندما لا يقوم بمثل هذا التجاوز لذاته في العقل، فانه سيظل سجين تحليلاته الصورية، وسيضطر للبحث عن مبدا الوحدة في المباشرة الحسية. ومن هنا، فان فلسفة للفهم، كتلك التي انتجها كانط، لا يمكنها الا ان تسجن نفسها، في نظر هيجل، في التجريد الصوري الفارغ للتحليل المقولاتي، وان تحكم على نفسها بالتبعية المطلقة للمحتوى المباشر للحساسية. يقول هيجل: «لقد قاد نقد صور الفهم الى هذه النتيجة المزعومة وهي ان هذه الصور، في ذاتها، لا تنطبق على الاشياء في ذاتها. وليس لهذا أي معنى اخر ممكن سوى كون ان هذه الصور في ذاتها هي شيء غير حقيقي. الا ان النقد، من حيث انه ابقى على هذه الصور كصور صالحة للعقل الذاتي وللتجربة، لم يحدث أي تغيير فيها وانما تركها للذات على

نفس الحالة التي كانت من قبل صالحة فيها للموضوع. فاذا كانت صور الفهم غير كافية بالنسبة للأشياء في ذاتها، فإن الفهم الذي يجب ان تنتمي اليه، ينبغي الاقبلها ويكتفي بها⁽⁹²⁾. واضح ان لامجال للتحديث عن شيء في ذاته ينقلت من التفكير الموضوعي، وبالتالي من المعرفة. لقد عملت الفلسفة النقدية على اعطاء التحديدات المنطقية دلالة ذاتية صرفة، في حين ان المهم عند هيجل هو ان لتحديدات الفكر بصفة عامة قيمة ووجودا موضوعيين، وذلك من حيث ان الفكر، في مقولاته واشكال تفكيره، لايفعل سوى عكس الوجود الواقعي في بنياته الجوهرية المكونه له وفي صيرورته الذاتية الخاصة.

وهكذا يقترح هيجل فكرة جديدة عن المنطق لاتفصل بين صورة الفكر ومحتواه. فالمحتوى يحدد هو نفسه صورة المقولات وصلاحياتها. ان المقولات واساليب التفكير تنتج عن سيرورة الواقع نفسه الذي تتعلق به، بينما تتحدد صورها عن طريق بنية هذه السيرورة كتطور دينامي لامتناهي. وبهذا الشكل، فان المنطق هو الوجود نفسه الذي ينعكس في قوالب الخطاب الفلسفي الذي يقوله العقل. وبهذا المعنى، فاننا ندرك كيف سيتجاوز هيجل الفصل الذي يعتبره اعتباريا بين الفكر والوجود.

وتأسيسا على هذا الفهم الجدلي المتقدم للمنطق، فان هيجل يقوض جذريا مايشكل الاساس الجوهري في منظومة المنطق المتعالي، أي فكرة الذات العارفة وفكرة الشيء في ذاته اللازمة عنها. وفي هذا السياق، يرى هيجل بان فكرة الذات العارفة كما صاغها «النقد» وارتكز عليها، هي المسؤولة عن النزعة السيكولوجية او الذاتية المتطرفة التي تعمل داخل الفكر الكانطي. وذلك انه، لما كان التفكير في الوجود يتم عند كانط حسب بنيات الذات، أي طبقا لصور الحساسية ومقولات ومبادئ الفهم، فان هذا التفكير لم يستطع ان يرقى الى مستوى الوجود نفسه. ومن ثم، فان المنطق المتعالي يظل منطقا ذاتيا تطبعه نزعة سيكولوجية واضحة. هذا في حين ان المنطق المتعالي، من حيث انه يتم اساسا بمجال القبلي الخالص ويحدد شروطه امكانية التجربة، كان مهيئا، حسب هيجل، لتقرير ان ماكان يدور حوله الخطاب النقدي هو الاسلوب الخاص الذي تعتمد عليه تحديدات الوجود لتعكس في بنيات الذات

العارفة، الشيء الذي ينسجم تمام الانسجام مع التصور الهيجلي للمنطق المشار اليه انفا. وليس كما افترض كانط ان هذه الذات نفسها هي التي تفترض، بالعكس، صورها وقوانينها على الموضوعات الخارجية. ولما كان كانط لم يستطع ان يتصور الامور على هذا النحو، فانه قد انتهى الى تقرير تلك النتيجة التي تكثف في مضمونها التناقض الرئيسي الذي يضرب بعمق في صميم فلسفته النقدية، وهي فكرة الشيء في ذاته. ان هذا الوضع ينتج، في نظر هيجل، عن البنية الذاتية التي منحها كانط للمعرفة. ف «المثالية الذاتية» بالنسبة لهيجل، عندما تقتصر على التحليل المجرد لخطاطات الفعل المعرفي، فانها تقضي بالضرورة الى تجريبية اساسية، لانها تحتاج الى دفعة خارجية يتوحد فيها التنوع المتعدد للاحاساس والتمثل. وماالشيء في ذاته هنا سوى هذا الدفع او هذه الحركة الخارجية التي تضيف المحتوى إلى صورة المعرفة. وهكذا يربط هيجل، في نقده لكانط، بين البنية الذاتية للمعرفة وبين القول بشيء في ذاته غير قابل للمعرفة. وهو اذ يفعل ذلك، فلان المنطق عنده يقضي برفض ان يكون المنطق مجرد وعاء صوري لعمليات التفكير، او ان يكون نظرية بسيطة في المعرفة.



لنتقل الان الى طرح السؤال : ماذا يفعل لينين بهذا النقد الهيجلي لكانط ؟ كيف يتعامل مع المواقف اللاكانطية لهيجل ؟ اشرنا في بداية هذه العجالة عن هيجل الى ان لينين يتبنى كل الانتقادات التي يوجهها هذا الاخير الى كانط. ومعنى هذا ان لينين يتفق تمام الاتفاق مع هيجل في تفنيده لاطروحات الفلسفة النقدية، لما لهذا التنفيذ من قيمة قصوى في الانتقال بالفكر الفلسفي من تناقضات التفكير الذاتي في كل المشكلات الاساسية للفلسفة الى لحظة التفكير الموضوعي والمقاربة الجدلية لها، ولكن دون ان يعتنق التصورات المثالية الهيجلية للاشياء.

يقول لينين : «ان الشيء في ذاته عند كانط هو تجريد فارغ، بينما يطلب هيجل تجريدات تتجاوب مع طبيعة الشيء (أي ماهيته). ان المفهوم الموضوعي للاشياء يشكل طبيعية هذه الاشياء نفسها، وهذا يقابل التعميق الواقعي

لمعرفتنا بالعالم». ويضيف : «أما فيما يخص هيجل ، فإنه يطالب بمنطق تكون صورته مليئة بالمحتوى ، صور ذات مضمون واقعي حي ، صور لا انفصام في توحيدها بالموضوع»⁽⁹³⁾. ومعنى هذا ان لينين يلتقي مع هيجل في رفضه لفكرة شيء في ذاته على انها فكرة فارغة تماما ، وهمية . ان الشيء في ذاته ليس سوى افقا عقليا للفكر ، في حين انه ، بالنسبة لهيجل ، مبدا باطني لهذا الفكر . لانه لو كان شيئا منيعا لاسبيل الى بلوغه ، لما كان له ادنى وجود بالنسبة لنا . وعندما يقرر هيجل بان ما أسماه كانط بالنومين انما هو مايقبل ان يكون شيئا بالقياس اليها ، فان لينين يوافق على ان باستطاعتنا ان نعرفه بمعرفتنا للعالم من قبلنا . ولكن حينما يستغل هيجل نقده لهذا الشيء في ذاته من وجهة نظره هو ، أي من زاوية مايدعوه «الفكرة المطلقة» التي تقود المعرفة الانسانية ، فان لينين يسخر منه ويقلب الصفحات .

ويعبر لينين عن نفس الموافقة حينما يفحص نقد هيجل للشيء في ذاته كنقطة نهائية للمعرفة ، لانه يمنع الفكر من التفكير بحركة دائمة متواصلة ، يقول : «نجد عند كانط التجريد الفارغ للشيء في ذاته ، بدل حركة التقدم الحية لمعرفتنا اكثر فاكثر عمقا بالاشياء»⁽⁹⁴⁾ من هذا كله ، يستخلص لينين فكرة ان المعرفة سيرورة لامتناهية ، وان النتائج التي نتوصل اليها انما يجب النظر اليها على انها محطات مرحلية ، مؤقتة ، قابلة للتجاوز بما لانهاية له . وهذه فكرة هيكلية في عمقها ، على الرغم من الطابع المثالي الذي يغلفها به هيجل في كثير من الاحيان . ان معرفتنا تكون دائما معرفة تقريبية ، نسبية . ومن حيث انها كذلك ، فهي معرفة حقيقية ، لان القوانين نفسها التي تحكم الاشياء هي بالذات تقريبية ونسبية⁽⁹⁵⁾ . ومعنى اخر ، فان هذه النسبية المزدوجة هي التي تقيم الى حد ما المطلق .

وعندما ينتقل لينين الى النظر في تصور هيجل للمفهوم ، فاننا نجد انه يستخدم نفس الطريقة في قراءته لنقد هيجل للفلسفة النقدية ، اي انه يبنى الاطروحات الهيكلية ضد كانط . فهيجل يعترف لكانط بفضل كبير على الفلسفة حين قرر بانه بفضل وحدة الوعي ، أي الذات المفاهيمية ، تصبح التمثيلات اشياء او موضوعات : فالموضوعية التي يملكها الشيء في المفهوم تشكل وحدة واحدة مع ذاتية الذات العارفة التي تنتج المفهوم . الا ان كانط

جعل من المفهوم شيئاً خارجياً، فارغاً، يأتي الحدس الحسي ليملأه. وبعبارة أخرى، فإن كانط قد اعترف بموضوعية المفاهيم، ولكنه تركها مجرد مفاهيم ذاتية خالصة. ومعنى هذا أن الانتقال من تصور المفهوم كشيء ذاتي كما هو عليه عند كانط الى تصور المفهوم كشيء موضوعي يعكس درجات مختلفة في المعرفة بالطبيعة و يشكل خطوة حاسمة داخل المثالية نفسها من اجل مقارنة موضوعية لعلاقة الفكر بالطبيعة المادية مقارنة تكاد تكون مادية. من هنا يوحى لنا لينين بان الهيجلية هي فلسفة مادية ولكنها معكوسة «تمشي على راسها».

هناك اذن، بالنسبة لهيجل، بقايا حنين الى التجريبية في فلسفة كانط. لذلك، فهو بتصوره للمفهوم على النحو الذي ذكرنا، يحطم تلك البقايا، وبالتالي ينسف النظرية الكانطية في المعرفة من اساسها. ونكرر القول مرة أخرى بأن موافقة لينين على نقد هيجل لكانط لايعني باي حال انه يتفق معه على تصوراته هو للأشياء. كلا، انه يفند مثالية بمثالية، او يدحض الكانطية بالهيجلية. أو بتعبير آخر يشغل «المثالية المطلقة» ضداً على «المثالية الذاتية»، وذلك لان الهيجلية تمثل ارقى لحظة في تطور الفكر المثالي واقصى ما يمكن ان ينطوي عليه هذا الفكر من ايجابيات. فلا عجب، والحالة هذه، ان نجد فيها ارقى اشكال التجاوز لكل المثاليات السابقة. وهذا بالذات هو ما يهم لينين وما يعلمه لنا في ابلغ صورة.

ان الماهية ليست شيئاً خارجياً عن الظاهرة او ما يظهر لنا كما كان يتصور كانط، بل ان الظاهرة تحتوي في داخلها على ماهيتها، وانهما يشكلان معا نفس الشيء الذي هو موضوع للمعرفة من قبلنا. فالظاهرة ليست سوى الماهية ذاتها في احدى تحديداتها وفي احدى علاقاتها، بل في احدى لحظات تجليها. صحيح ان الظاهر يخفي الماهية، ولكنه مع ذلك يحتويها ويكشف عنها في كل لحظة من لحظات انتقاله عبر سيرورة تحوله الواقعي. فعندما نقول بان الماهية هي الظاهرة نفسها، فانه ينبغي ان نعلم، فيما يرى هيجل، بان تحليلنا لاي ظاهرة يقودنا الى الماهية، وعندئذ تصبح الماهية ظاهرة بالنسبة لنا، وهذه الظاهرة تحتوي على ماهية أعمق تصبح ظاهرة كلما نفدت معرفتنا الى كنهها، وهكذا الى ما لانهاية له. ان هذا التصور الجدلي للزوج ظاهرة /

ماهية ينطوي في ذاته، اذا عرفنا كيف نقرأه، على ما به يمكن تحويل اطر التفكير الميتافيزيقي التقليدي تحويلا جذريا. يقول ماركوز بهذا الخصوص : «يسجل التحليل الهيجلي لتحديدات الانعكاس النقطة الاساسية التي يزعم فيها الجدل الإطار المثالي الذي كان يستخدمها إلى حد الآن. ونحن نعرف بأن الجدل قد انتهى إلى نتيجة أن الواقع يملك طابعا متناقضا وانه يشكل كلا سلبيا. وبهذا المعنى قدم الجدل ذاته على انه القانون الانطولوجي الكلي الذي اكد على ان كل وجود، في سيرورته، يتحول الى نقيضه وانه ينتج هوية كينونته حينما يتشكل من خلال المتناقضات. ولكن عندما ننظر في المسألة عن قرب، فانا نجد بان هذا القانون يكشف عن تضمنات تاريخية تبين دوافعه النقدية الجوهرية : وبالفعل، اذا كانت ماهية الاشياء هي ثمرة سيرورة كهذه، فان الماهية نفسها هي اذن نتاج تطور ملموس، نتيجة نشأة. ان هذا التاويل التاريخي للماهية يزعم بعمق اسس المثالية»⁽⁹⁶⁾.

مامعنى نقد لينين للنزعة الذاتية عند كانط ؟ معناه ان لينين يوظف النقد الهيجلي، من وجهة نظر الفكر الموضوعي المعبر عنه ب «المطلق»، لنسف الطابع الذاتي لفلسفة كانط كما تشتغل تحديدا على مستوى نظرية الذات العارفة، ويرفض في ذات الوقت ما يميز هذا النقد من وجهة النظر الهيجلية. وهكذا يتضح لنا ما الذي يميز لينين عن هيجل، حتى عندما يوظف هيجل ضد كانط. فلينين ينتقد الذاتية الكانطية باسم الموضوعية التي يجدها عند هيجل. ولكن من هذه «الموضوعية» يفهم صاحب «الدفاتر» شيئا اخر. يقول لوي الثوسير في هذه النقطة بالذات : «ينتقد لينين النزعة الذاتية عند كانط باسم اطروحة مادية هي اطروحة للوجود (المادي) وللموضوعية (العلمية) معا. وباختصار، فان لينين ينتقد كانط من وجهة نظر المادية الفلسفية والموضوعية العلمية مفكرة معا في اطروحة المادية»⁽⁹⁷⁾. وعندما ينتهي لينين من كل هذا النقد، أي من نسف الشيء في ذاته وتحويله الى الترابط الضروري الموجود بين الماهية والظاهرة في العملية الموضوعية للمعرفة، وبالتالي نسف مقولة الذات المتعالية التي تقف عاجزة امام فراغ الشيء في ذاته، فانه ينتج هذا الاثر الضخم الذي يهمننا هنا على مستوى البحث في اليات التفكير الفلسفي في عملية انتاج المعرفة العلمية وهو تحرير

الممارسة العلمية التي تخلصت اخيرا من كل تحجر. الشيء الذي يؤكد
لين بقوله : «ان المعرفة هي المقاربة الابدية، اللامتناهية للموضوع من طرف
الفكر. ولكن لا ينبغي فهم انعكاس الطبيعة في الفكر الانساني بطريقة
«ميتة»، «مجردة» بدون حركة وبدون تناقضات ؛ وانه يجب فهم ذلك
الانعكاس على انه يتم ضمن سيرورة (بدون ذات، ايا كان شكلها) ابدية
للحركة، لنشوء المتناقضات وحلها»⁽⁹⁸⁾.

بهذا العمق في التفكير والنفاذ في الرؤية يحلل لينين اهم اطروحات
الفلسفة النقدية ويقوض بنية تمفصلات نظريتها في المعرفة. صحيح انه
يفعل ذلك من خلال هيجل، ولكن هذا لا ينقص ابدا من قيمة هذا النقد
المنهجي الحاسم في حد ذاته. لقد كان بإمكان لينين ان يتعرض مباشرة
لكانط، كما فعل مع فلاسفة اخرين، وينظر في فلسفته من زاوية الممارسة
الفكرية التي يصدر عنها، فيعارض المثالية الذاتية بالمادية الموضوعية. غير ان
هذه المعارضة الجذرية لا يمكنها ان تكون علمية وفعالة، من الوجهة التي تريد
ان تؤسس للفكر المغاير، الا اذا استوعبت استيعابا عميقا ما يمكن للمثالية
نفسها، على مستوى ثوابتها البنيوية، ان تقدمه بهذا الصدد. ولعل هنا
يكمن السر في الاهتمام الشديد الذي اولاه لينين للمثالية الهيجلية.

خاتمة

تبعنا في الصفحات الماضية الخطوات الاساسية للبناء الذي اقامه «نقد العقل الخالص» للمسالة المتعلقة بالمعرفة وكيفية تكونها. ولقد تبينا، من خلال هذا العرض، كيف فكرت الفلسفة النقدية هذه المسالة، وماهي المرتكزات النظرية التي استند اليها ذلك التفكير وماهي المنظومة المفاهيمية التي اطرت وجعلت فعل ممارسته ممكنا.

لقد انطلق القول في هذه الفلسفة بالتساؤل حول كيف يمكن ضمان ان العلم هو المعرفة بما يعطانا في التجربة ؟ ولقد اتجه «النقد» الى بيان ان المعرفة «الحقيقية» و «اليقينية» انما هي تلك التي تحصل لنا عندما تتظافر جهود ملكتين اساسيتين عندنا، «الحساسية» التي تقدم لنا الحدوس الحسية، و «الفهم» الذي ينتج من ذاته القوالب العقلية الاساسية التي تقتضيها بالضرورة كل معرفة. والمعرفة التي تتشكل بهذه الطريقة تختلف جذريا ومن حيث الاساس عن كل ادعاءات الانساق الميتافيزيقية التي توهمت ان بمقدورها الاحاطة الشاملة، العقلية المجردة، بكل شيء. وهكذا يثبت «النقد» ان التامل الميتافيزيقي المحض لا يمكنه ان يقرر أي شيء «موضوعي» يقيني، بخصوص معرفتنا بالعالم الطبيعي، على عكس ماتفعله العلوم القائمة التي برهنت باللموس على فعاليتها في معرفة ظواهر الكون المادي. ومعنى هذا ان مشكلة المعرفة في الكانطية لا تطرح على مستوى البحث التأملي الخالص، كما كان واقع الحال في الميتافيزيقا السابقة، ولكنها تطرح على مستوى البحث في الكيفية التي تحصل بها المعرفة فعلا، كما يشهد على ذلك الواقع الفعلي للممارسة العلمية الرياضية - الفيزيائية في لحظة تطورها في القرن الثامن

عشر. وبتعبير آخر، فإن الفلسفة النقدية تتجاوز الاقرار بوجود العلوم الى تفسير الطريقة التي تنتج بها تلك العلوم معارفها. ولعل عملية التجاوز تلك هي التي املت صياغة المشكل الاساس في النظرية الكانطية في المعرفة: كيف تكون الاحكام التركيبية القبلية ممكنة؟ ولما كانت هذه الاحكام لا توجد الا في المعارف العلمية، حسب كانط، فإن السؤال في الواقع يتحول الى: كيف يكون «العلم»، من حيث انه يحتوي على احكام تركيبية قبلية، ممكنا؟ من هنا انطلق البحث في نقد العقل.

وهكذا ينتهي الجواب الذي قدمه «النقد» على السؤال المعرفي. ولكن ليس معنى ذلك ان «النقد» يقف اخيرا عند هذا الحد. فهو لا يتوقف هنا الا لكي يفسح المجال واسعا امام افاق اخرى تستلزم استخاما للعقل مخالفا لاستخدامه في دائرة الظواهر، افاق المشكلة الاخلاقية والمشكلة الدينية. أي ان الجواب عن «مالذي يمكنني ان اعرف؟» يحرر حقلا فلسفيا كاملا تطرح داخله اسئلة اخرى: «مالذي يجب على ان افعله؟» («الاخلاق») و«مالذي يجب علي ان امل فيه؟» (الدين). فهل يمكن ان ننظر الى هذا الانفتاح على الاخلاق والدين على انه ليس ضروريا بالنسبة لما يقتضيه الجواب عن السؤال المتعلق بالمعرفة؟ ان الفلسفة الكانطية عندما تعالج المسالة المعرفية بالشكل الذي رأينا، فانها لاتفعل ذلك الا لكي تقرر في النهاية بان المعرفة العلمية نفسها تتطلب هذه الافاق، حتى تمارس بصورة انسانية اكمل. فالانسان لا يمكنه ان يعرف الا اذا كان ذاتا حرة تنتمي الى عالم اخلاقي وديني غير حتمي، غير مقيد بالقوانين الصارمة التي تحكم عالم الطبيعة. والمعارف لا يمكنها ان تتقدم وتتطور الا في اطار مجتمع حر ديمقراطي. ومن ثم، فإن التفكير في المعرفة لا يمكن الا ان يستدعي، حتى يكون شاملا، القيم الاخلاقية والسياسية. الامر الذي يقود في نهاية التحليل الى الميتافيزيقا الوحيدة الممكنة، «ميتافيزيقا الاخلاق»⁽⁹⁹⁾ والدين، التي هي الاساس العميق لكل الصرح النبوي ل «النقد». وهذا الجانب من الفلسفة الكانطية لايهمنا هنا التعرض له.

لقد اقام «النقد» نظرية دقيقة ومتكاملة في «العلم» تجاوزت الى حد بعيد، من حيث الصياغة التي اقترحتها للبحث فيه، ومن حيث النظام

المفاهيمي الذي قاد البحث لمقارنته، كل النظريات الفلسفية السابقة عليها (افلاطون، ديكارت...). من هنا اهميتها الفلسفية الكبرى، وقيمتها التاريخية القصوى ك لحظة متميزة في صيرورة العلاقة بين الفلسفة والعلم. ولربما قد يكون وعينا بهذه الاهمية هو الذي قادنا الى اطالة الكلام فيها وتفصيل القول في كل عنصر من عناصرها المكونة لها.

ولكن هل يمكن اعتبار هذا «المذهب في العلم» بمثابة تحليل ابستمولوجي يطلعنا على الشروط الفعلية لممارسة انتاج المعرفة العلمية كما يتم واقعيا داخل الرياضة والفيزياء ؟

لقد اهتمت النظرية الكانطية في المعرفة بالبحث في الشروط القبلية التي تجعل العلم ممكنا، ولكنها لم تقل شيئا عن كيف ينتج هذا العلم معرفته الموضوعية بالطبيعة الخارجية، المستقلة عن وعينا. وما كان لها ان تستطيع ذلك، لانها ظلت بالذات نظرية فلسفية في المعرفة. أي نظرية تتخذ من الممارسة العلمية، بل من «العلم»، ذريعة لتنشأ خطابا فلسفيا مجردا عن المعرفة الانسانية بصفة عامة. من هذه الزاوية، نحن، في الكانطية، امام قول ميتافيزيقي في المعرفة، ل امام قول «ابستمولوجي» حوله، حتى ولو اتخذت هذه الصفة الميتافيزيقية طابعا خاصا، واستخدمت بمعنى مغاير. فليس كل خطاب في المعرفة خطابا ابستمولوجيا، حتى ولو اتخذ شكل «نقد ابستمولوجي» لآليات العقل وقدراته الذاتية على المعرفة، لان مثل هذا النقد يصدر عن مسبقات فلسفية معينة، يطلب الفيلسوف من المعرفة التي يفكك اسسها وبنياتها ان تتلائم معها، او ان تشهد عليها فقط.

ان النتيجة التي انتهى اليها «النقد» - ان عالم «العلم» يكون مشروطا لابصور الحساسة (الزمان، المكان) وحسب، بل ايضا بصور العقلانية (المقولات والمبادئ) - هي نتيجة ذات اهمية بالغة من زاوية ما يمكن لنظرية فلسفية في المعرفة ان تقدمه. وذلك بالمقارنة اساسا مع الطرح التجريبي المحض للمسألة. ولعل هنا تبرز جدة هذه النتيجة بالنسبة للشكوك التجريبية. فالتجريبية لم تعر الا اهتماما هامشيا لحدث العلم التجريبي بالمعنى الدقيق (غاليليو، نيوتن...). ولذلك، ظلت تخطط بين الادراك والعلم، على الرغم من انها قدمت لكانط ذلك الشيء «الشمين» الذي طالما اشاد به وهو ان

الحسي يشكل نقطة البدء في كل شيء، والذي عرف كيف يستثمره في نظريته متجاوزا بذلك التصور الهيومني ضمن رؤية جديدة للعلاقة بين الحسي والعلمي. ان الواقع بالنسبة لها هو كيف صرف، لان كيف وحده هو موضوع الحدس المباشر في الاحساس. ومن جهة اخرى، فقد انتج هذا الخلط نتيجة ليست قابلة للتفكير، بما هي كذلك، في «النقد»، وهي تعيين الوعي على مستوى التمثل المباشر وحده. في حين ان كل الجهد الكانطوني قد هدف الى تحديد تصور دقيق عن وعي متعالى عقلي هو الاساس في تحصيل المعرفة بالعالم.

وكما ان هذه النتيجة كانت حاسمة بالقياس الى التجريبية، فانها كذلك كانت حاسمة بالمقارنة مع الطرح العقلاني. ويكفي ان نسجل هنا لكانط انه بدل ان يستند عنده تقدم الوعي الى عقل كان يجد مصدره في الله، فان العقل لا يصدر الا عن الوعي ولا يستند الا الى نفسه في ممارسته للمعرفة، ولكن في صورة انسانية صرفة، أي الفهم : هذا هو التحول الجوهرى الذي قامت به الكانطية على مستوى الفكر، متممة بذلك عمل «عصر الانوار»، مبرزة طابعه الحقيقي كـ «عصر للنقد»⁽¹⁰⁰⁾. ان النظرية التي ربطت بين قيمة العلم واستقلال الفكر قد انجزت عملا عظيما فعلا، تمثل في تحطيم كل التوسطات التي كانت تقيمها الفلسفات السابقة بين العقل والطبيعة (ديكارت مثلا). من هنا نفهم الى أي مدى، وبأي عمق، شكل التحرر من الدوغمائية واللاهوتية جهدا نظريا ضخما لتفكير دقيق، صارم، وصادق استهدف منح الانسان فكرة محددة عن وضعه البشري بما هو كذلك.

ولكن كل هذا لا يغير من الطبيعة الفلسفية المثالية للنظرية في شيء، فهي عندما حددت لنفسها مهمة تفكيك المنظورات ذات الوضع العلمي، الرياضية والفيزيائية، كما يقدمها النموذج الهندسي والنموذج النيوتوني، فانما لكي تعيد بنائها من داخل الموقع المتعالى الذي يكمن فيه سر تشكلها النهائي. وبهذا تكون الفلسفة النقدية قد انتجت، في ممارستها لهذه العملية، «فلسفة للعلم» اسندت اليها وظيفة محددة لا يحق بحال الخلط بينها وبين العمل الملموس الذي يقوم به علم ما، دون الحاق ابلغ الضرر بهذا العلم نفسه. عملية تحويل فلسفية ملازمة لطبيعة نظرية المعرفة كما رأينا مع افلاطون

وديكرت، وكما نرى هنا مع كانط، تتعالى على العلم لتؤسس «امكانيته» قبلها، في مكان ما من الخطاب الفلسفي الذي يعي ذاته كخطاب مؤسس وذاتي - التأسيس في آن.

ان الخطاب الفلسفي الذي يقوم بعملية كهذه، تدعي امتلاك الحق في قول الحقيقة الكامنة للعلم، هو نفس الخطاب الذي يرفع ماهو نسبي الى المطلق ويعتبر ان قوانين العقل ومبادئه ثابتة ازلية تظل ابدا كما هي في شتى المجالات التي تستخدم فيها. وهذا ثابتة من الثوابت البنيوية التي تميز النظرة الفلسفية للمعرفة في الفلسفات المثالية الكبرى، لذلك تجده قائما ايضا في عمق بنية الفلسفة النقدية. فعندما يتوجه كانط الى الوعي العقلاني (الوعي المتعالي للذات) في الانسان ليطلب منه القيام بالتشريع للعمل العلمي قبلها، فانه يعتمد على ثبات هذا التشريع كما يشهد على ذلك، في نظره، الطابع القبلي الذي يقوم في اساس الممارسة العلمية الفيزيوقراطية. وعندما يقرر كانط، في نفس السياق، بان المعرفة لاتتم الا داخل الذات طبقا لما يتوفر عليه العقل من مفاهيم ومبادئ قبلية سابقة على كل تجربة، فانه يقرر في ذات الحين بان هذا العقل المجهز مسبقا بمقولاته وصوره، هو شيء ثابت ومطلق ومتعالي، لازماني ولا مكاني؛ بل ان المعرفة والتجربة ليست ممكنة الا حين يكون كذلك، أي بصفته تلك.

افلا يحق لنا ان نتساءل، بعد مرور قرنين من الزمان، شهدت خلالهما مختلف العلوم تحولات جذرية، بل بعد مضي بضع سنين على قرارات «النقد»، خلال القرن التاسع عشر، عن ماذا بقي من نظرية الوعي المتعالي، حين ندرك بان الهندسة والميكانيكا قد تمردتا بشكل لارجعة فيه على السكون والانقياد للذين عول عليهما كانط، وانهما قد كسرتا كل الاطر والقيود التي رسمها لهما «النقد» في مسار نهائي؟ الا يكون هذا العقل المشرع، بالمكانة التي رفعه اليها كانط، قد قبل بخلافة «الكائن الاسمي»، المشرع لكل شيء والضامن النهائي لتوافق كل شيء مع كل شيء كما التجات اليه الديكارتية مثلا، على الرغم من كل الاحتياطات التي اتخذتها الكانطية لتجنب مثل هذا الضامن الخارجي؟

لقد ربط الوعي المتعالي مصيره بصور الحساسية ومقولات الفهم وحددها على انها ثابتة ونهائية، وبذلك فقد وضع نفسه في وضع هش قابل للانتهيار متى تاتي للعلوم ان تخطو خطوات إلى الامام. والعلوم، حينما تسنى لها ان تخطو تلك الخطوات بفعل عوامل داخلية ترجع الى السيورة التاريخية الخاصة بتطورها كمعارف، كما حدث ذلك فعلا، فانه كان لامناص لها من ان تحطم ضرورة وكلية تلك الصور والمقولات. ان النظرية الكانطية في المعرفة، بالصورة التي تقدمت بها في «النقد»، قد احتوت على عناصر الانهيار المحتوم لمطلقاتها.

لقد قامت هذه النظرية على الاعتقاد الراسخ بان العلم قد اكتمل وانتهى، وان ما يقدمه هو اقصى ما يمكن ان ينتهي اليه. وبذلك، فهي قد عملت على «التوقيف الفلسفي» للعلم في لحظة معينة من تطوره، مثلما فعلت الديكارتية بالضبط حينما اعتقدت بان الصياغة التحليلية للهندسة هي اخر ما يمكن ان يحدث داخل الرياضة. وهذا مايشكل ثابتا اخر من ثوابت النظرية الفلسفية في المعرفة. ان سيورة المعرفة العلمية سيورة لانهاية لها ؛ فلا يتوقف العلم في لحظة معينة الا لكي يستأنف السير بخطى ثابتة اكبر وفي اتجاهات ارحب، وقد اغتنى بكل ما اكتسبه اثناء توقفه من مراجعة لنفسه ولمفاهيمه ولادوات انتاجه لتملكه المعرفي للواقع المادي. اما محاولة التوقيف، فهي عملية محاكمة، نوع من المحاكمة، خارجية تجهل او تتجاهل كليا مايجري داخل العلم. فلا محيد لها، لهذا السبب بالذات، من ان تعرض كل الفلسفة التي تصدر عنها الى الانهيار الشامل. ان الثورة العلمية الهائلة التي تمثلت في قيام الهندسات اللاقليدية وامتدت الى قلب النظام الكلاسيكي للمعرفة العلمية الفيزيائية من جدوره مع نظريات النسبية والكم، قد حطمت الفكرة النقدية للعلم من اساسها. ولما كانت هذه الفكرة النقدية قد تمثلت في القول بوجود عقل مطلق، قادر بجهاز تصوراته القبلية على المعرفة بكيفية قبلية، فان الثورة العلمية التي دمرت هذه الفكرة، دمرت بالتالي هذا المفهوم عن العقل الذي صدر عنها وكان يدعمها في نفس الان. ولو تساءلنا عن الاساس الذي قام عليه هذا التصور للعقل، تاريخيا، فانا سنجد بان المنطق الارسطي قد لعب دورا حاسما في ترسيخ الاعتقاد بوجود مثل هذا العقل.

فالمنطق العام او الكلاسيكي، عندما نجرده من كل ما يحدد خصوصية الموضوعات، فانه يصبح ما أسماه فيردنان كونزيت بدقة بـ «فيزياء موضوع ما»⁽¹⁰¹⁾، أي «فيزياء بدائية تجرد قواعدها وقوانينها من الخصائص الملاحظة الأكثر مباشرة للأجسام الصلبة : حضور، غياب، مداومة، ترابط، تكافؤ، طرد...» والحال، يقول باشلار «أن فيزياء موضوعا ما - التي هي في قاعدة المنطق الارسطي وكذلك في قاعدة المنطق المتعالي - هي فيزياء موضوع حافظ على خصوصيته (...) التي هي : ان موضوع كل معرفة عادية يحافظ على خصوصية التعيين الهندسي الاقليدي، وهذا بالنسبة للحساسية الخارجية. والموضوع يحافظ كذلك على الخصوصية الجوهرية (من جوهر)، فهو يتفق تماما مع خطاطة الجوهر التي هي استمرارية الواقع في الزمان، وهذا بالنسبة للحساسية الداخلية»⁽¹⁰²⁾. ولكن عندما يقودنا العلم الى تصور موضوع لا يخضع الى مبادئ التعيين الاقليدي، ولا الى مبادئ الاستمرار الجوهري، فعندئذ يجب الاعتراف بان «الموضوع ما» كان يتعلق بمجموعة خاصة من الموضوعات لوجود له بدونها. لذلك فكما ان هناك هندسة لا اقليدية وفيزياء لانيوتونية، فان هناك ايضا منطقا لارسطيا ومنطقا لامتعاليا. ومثلما ان الفكر العلمي الجديد قد تمخض عن إبستمولوجيا لا ديكارتية، فإنه قد انتج كذلك أسس ما يمكن أن نسميه بـ «إبستمولوجيا لا كانطية». لقد تصور كانط أن للعقل محتوى ثابتا ودائما، وفهمه على أنه يشكل إطارا لا متغيرا يجب على العالم الموضوعي أن يتكيف معه بالقوة. غير أن الفكر العلمي المعاصر يبين، بما لا يدع مجالا لاي جدال، الا عند من لا يزال يتشبث بعقلانية لاهوته فجرها العقل العلمي من كل جانب ولا يزال يفعل، بان ليس هناك عقلا مفارقا يعلو على التاريخ ويحكم على الاشياء بان تسير وفق مخططاته. بل ان العقل الذي ينتج المعرفة هو نفس العقل الذي تنتجه المعرفة، أي ان بنية العقل لا يمكنها الا ان تتطور وتتغير باستمرار مع تطور المعرفة نفسها. ان ابلغ درس علمته لنا الثورات العلمية المتلاحقة هو ان لبنية العقل تاريخ. وطالما بقيت الفلسفة تتمادى في انتاجها لنظرية شاملة ونهائية في المعرفة، فانها ستبقى خارج السيرورة الفعلية لتاريخية المعارف العلمية، ومن ثم فلا يمكن ان يكون خطابها حول العقل الا خطابا

حول شيء لا وجود له. فالعلم يعلم العقل، والعقل يجب ان يخضع للعلم الذي يتطور. فلم يعد هناك محتوى للعقل يشكل نشاطا ذاتيا خالصا له، بل اصبح العقل هو القدرة على بناء منظومات من القواعد، وتطبيقا واختبارها. وبهذا المعنى يمكن القول ان العقل المكوّن قد اجبر على تقديم استقالته امام العقل العلمي الجديد، العقل المكوّن.

ان الفلسفة المثالية التي رفعت العقل الى مستوى المطلق، لم تكلف نفسها ابدا عناء البحث في اصول العقل، هذا العقل الذي شكل بداية مسارها عندما تكونت معالمة الاساسية في اليونان القديمة. لقد كان بإمكان التساءل عن اصول العقل على مستوى فلسفي بحث، وبغض النظر عما يعلمه العلم للفلسفة، ان يجنبها السقوط في وهم العقل الابددي. وحيث انها لم تفعل، فانها قد تآدت في تثبيت هذا الوهم واسمرت في اعادة انتاجه باشكال مختلفة وبصور متباينة.

فماذا نفعل حينما نتساءل عن اصول العقل في اليونان؟ ان مانفعله هو اننا نطلب من العقل ذاته ان يقول لنا ماهو ومن هو. ومعنى هذا اننا نستخدم سلاح العقل لتبين ماهو العقل. ولعلنا نتبين مباشرة بان العقل لا يمكنه ان يكون شيئا مطلقا خارج الزمان والتاريخ. يقول جان بيير فرنان : «عندما نتساءل عن الشروط التي شهدت ميلاده، فان العقل لا يبقى الها وحسب، بل انه لا يمكن حتى ان يظهر كقيمة مطلقة، عاش الناس لزمن طويل في جهل تام بها، والتي تجسدت ذات يوم، في القرن السادس قبل الميلاد، بصورة سماوية، في شعب مختار هو الشعب اليوناني (...). فبمساءلتنا لاصوله، فاننا نعيد ادخال العقل في التاريخ : من هنا، فاننا نتناوله من الوهلة الاولى كظاهرة انسانية، أي خاضعة، بالتالي، لشروط تاريخية محددة، ومتغيرة مع هذه الشروط»⁽¹⁰³⁾. وعندما تكون هذه الشروط التاريخية هي شروط ممارسة الانتاج المعرفي العلمي، فاننا نفهم لماذا لا يصح الكلام عن ميتافيزيقيا للعقل. بهذا المعنى، لم يعد من الممكن افتراض عقل يتعالى على مسار التاريخ، ويحكم من الخارج تقدم مختلف العلوم، عاملا على تثبيت حركة الانتاج العلمي بالاعتماد على مبادئ عقلية مفارقة يعرفها مرة واحدة والى الابد. ان العقل يظهر محايثا للتاريخ البشري في كل

مستوياته، ولا يمكن فصله عن مجهودات الانسان المتجددة باستمرار من اجل فهم عالم الطبيعة وعالم الحياة الاجتماعية.

ان العلم ينمو ويتقدم، وبذلك فهو يعرض نفسه بشكل حتمي للتوقف والمراجعة، بل لاعادة بناء اساسه ومفاهيمه من جذورها، وتتخذ احيانا هذه المراجعة صورة ازمة شاملة هي بالذات اعادة البناء تلك. فكيف يمكن ان تتوافق هذه الحقيقة مع تصور للعقل كـ «ماهية» افلاطونية؟ يقول فرنان: «عندما يتقدم علم ما، فان التوازن بين كل مستويات بناءه يكون مهددا، ابتداء من موضوع هذا العلم الى حد المبادئ الاساسية الموجهة له. وحينما يكون التقدم كبيرا جدا كان ينكشف مجال جديد من الواقع، فان النظام كله هو الذي يجب ان يعاد فيه النظر. يمكن القول اذن بانه حالما نضع انفسنا في منظور تاريخي ونتخلى عن وهم عقل مطلق لكي نفحص بدقة كيف يبني الانسان عقله فعليا من خلال تطور مختلف العلوم، فاننا نفهم بان قانون تقدم الفكر العقلاني هو التطور بالازمات، بل من خلال الازمات الكبرى. ان هناك ثورات في تاريخ العقل ايضا»⁽¹⁰⁴⁾. ولعل اكبر الثورات التي عرفها العقل العلمي الحديث هي تلك التي تمثلت في الانجاز الضخم الذي حققه اينشتاين عندما وضع نظرياته في النسبية. فامام الفيزياء النسبية ماذا سيبقى من النظرية الكانطية في العلم؟ لقد تصور صاحب «النقد» ان فلسفته هي بمثابة ثورة كوبرنيكية في مجال الميتافيزيقا، ثم راح يفسر بان لاماكان لقيام المعرفة العلمية الا اذا كان العالم يدور حول الفكر، أي حول العقل المطلق الجاهز.

والحقيقة ان بالمقارنة مع الثورة الاينشتاينية، فان عبارة «الثورة الكوبرنيكية» تظل مجرد مجاز فلسفي ليس الا. لان مع النسبية بدأت تشهد المعرفة العلمية ثورة منهجية حقيقية في المفاهيم الاساس، وغدا علم الطبيعة بكامله يعرف ما اسماء نيتشه بـ «زلزال المفاهيم». فمفاهيم المكان المطلق والزمان المطلق مثلا، التي كانت الكانطية تعتقد بانها تشكل الاطار الطبيعي لماهية العقل نفسه لم تعد لها مع اينشتاين الا قيمة مفاهيم نسبية، ولكن مفاهيم مختلفة عملت الفيزياء التي تجددت بواسطتها على فهم مجال معين من الواقع الطبيعي فرض نفسه على العقل بعناد شديد. من ثم عقل

جديد، عقل اشكالي، وعقلانية جديدة يحلو لباشلار ان يدعوها «سجالية». «ان وظيفة العقل تكمن في انه يحدث الازمات، وان العقل السجالي الذي منحه كانط دورا ثانويا لا يمكنه ان يترك العقل النسقي الذي يبني الصروح المجردة طويلا لتأملاته. لذلك ينبغي علينا ان نصل الى كانطية مفتوحة، الى كانطية وظيفية، أي الى لاكانطية، بنفس المعنى الذي نتحدث به عن هندسة لا اقليدية...» (105).

لقد حاولت الفلسفة النقدية ان تقدم نظرية شاملة حول المعرفة استهدفت في منطوقها الصريح، والضمني كذلك، وضع حل «نهائي» لمشكلة المعرفة. وبذلك، فقد انتهت الى فلسفة في العلم تقول «الحق» حول العلم، أي انها تقدم ذاتها على انها «الضامن القانوني لحقوق العلم وحدوده». لقد انطلقت هذه الفلسفة من سؤال اساسي يبدو محايدا، بمعنى انه لا يسعى إلا الى تأسيس قول عقلاني حول المعرفة العلمية، مجرد عن كل مصلحة، يترك للعلوم التي يتحدث عنها كامل استقلاليتها. ولكن هذا الحياد لم يكن سوى حيادا ظاهريا فقط. لان العملية الفلسفية التي قامت بها الكانطية، كعقلانية نقدية، لم تكن هي البحث عن حقوق العلم وحسب، ولكنها تمثلت اساسا في انها وضعت على العلم «سؤال حق» خارجي عنه، لكي تتمكن بعد ذلك من ان توفر له اسس اكتسابه لوضعه «القانوني»، ومن الخارج دائما. ولو تساءلنا عما هو هذا الخارج لوجدنا بانه يتمثل في «الايدولوجيا العملية» وهي هنا «الايدولوجيا الحقوقية» (106).

أما وان تكون الايدولوجيا الحقوقية هي التي تقف وراء البناء الفلسفي الضخم للكانطية، فذلك مايتضح بجلاء من الطابع «القانوني» الذي يطبع الفكر الكانطي في عمقه. ويكفي هنا ان نذكر بان حكم كانط على الميتافيزيقا بالفشل انما يرجع بالاساس، في رايه، الى عدم توفرها على وضع قانوني ملائم. ولقد استهدف كل الجهد الكانطي استبدال حالة الطبيعة التي كانت توجد عليها الميتافيزيقا بحالة قانونية تمنح لها اخيرا وضعاً مستقراً تنتهي معه كل الخلافات التي مزقت الفلاسفة فيها على مر القرون.

نفس الشاغل القانوني هو الذي وجه نظرية كانط في العلم واتجه بها تلك الوجهة التي راينا. فسؤال الحق الموجه الى العلم لا يصدر في تلك

النظرية عن هم نظري صرف كما قد نتوهم من اول وهلة، وانما يصدر عن موقع اخر، خارج دائرة المعرفة، موقع بنية المجتمع «البورجوازي»، «الليبرالي» الذي كان في طريقه الى تثبيت دعائمه بصورة لارجعة فيها ايام كانط. واذا علمنا ان المجتمع البورجوازي هو مجتمع «القانون»، اي مجتمع تقنين كل شيء في العلاقات الانسانية بحكم قيامها على قاعدة الملكية الخاصة، فاننا نعلم لماذا برزت الايديولوجيا الحقوقية على انها الايديولوجيا المسيطرة في هذا المجتمع. من هذا الموقع الايديولوجي، تعاملت الفلسفة النقدية مع العلوم والممارسة العلمية، فاخضعت هذه العلوم الى تساؤل مسبق يتضمن في ذاته جوابه المسبق كذلك.

من هنا نخلص الى هذه النتيجة الاساسية وهي : ان العلاقة التي تقيمها الفلسفة المثالية مع العلوم، على النحو الذي تتحقق به في نظريات المعرفة، هي دوما علاقة مصلحة، أي علاقة استغلال. فالفلسفة لاتعرف العلم ولا تشغل به الا لكي تتعرف هي نفسها على ذاتها في خطاب يستهدف موضوعا اخر غير موضوعه المباشر المعلن. والمعرفة العلمية تلعب دائما في هذا الخطاب دور عملية تحويل تحرف تلك المعرفة عن اهدافها الحقيقية. وبعبارة اخرى، فان الفلسفة المثالية تتعامل مع العلم كمادة خام تجتهد، باساليبها الخاصة، في العمل على اعطائها الاشكال التي تريد والاتجاه بها نحو اهداف وغايات مغايرة هي اهداف ماتسعى الفلسفة الى تحقيقه، او على الاقل، خلق الشروط الفكرية والايديولوجية لتحقيقه داخل مجتمع الصراعات.

لقد ارادت الفلسفة النقدية ان تكون فحصا فلسفيا للعلوم في المرحلة المعاصرة لها من تاريخها. ولقد انتهى ذلك الفحص الى منظومة فلسفية كاملة حول المعرفة الانسانية بشكل عام، وجهتها دوافع نظرية واديولوجية لم يكن الخطاب في العلم الا ذريعة ظاهرية، ولكن قوية، لانطلاق العمل على تشكيلها.

المتافيزيقا، الايمان الديني، الاخلاق... تلك هي الشواغل المحورية للفكر الكانطي. لذلك لم يكن من الممكن، اعتبارا لما تقدم، ان تنشأ نظرية كانط في المعرفة قولا ابستمولوجيا حقيقيا كما نفهمه اليوم، يسعى الى فهم سيورة الانتاج العلمي في واقعيته الفعلية وبالنظر الى المعرفة العلمية في

تاريخيتها المكونة لها، كموضوع اساسي لذلك القول كما كان الحال نسبيا في الفلسفة الفرنسية.

نعم، يمكن ان نقرا «نقد العقل الخالص» كابستمولوجيا للعقل، أي كتحليل فلسفي دقيق لمبادئ العقل الفلسفي، لقوانينه وللاليات عمله، كما اشتغل طويلا في فضاء الثقافة الفلسفية الغربية. ولكن عندما انصب هذا «النقد» على العقل العلمي، فقد انتج ميتافيزيقيا للعقل ربما قد لاتنسجم مع فكرة النقد ذاتها. لقد اتخذ العلم، بالكانطية ومن خلالها، هوية استدلالية / مقالية جعلت منه شيئا لامساويا بالضرورة مع الخطاب الفلسفي الذي يتحدث عنه، وشاهدا على الغايات الخاصة لذلك الخطاب، في نفس الان. ولكن، يمكن ان نقرا «النقد» ايضا من زاوية انه يشكل محاولة تقويض ايدولوجي جريئة لكثير من مبادئ وتيارات «عصر الانوار» الفكرية، بغية اعادة تشكيل الهيئة الايدولوجية العامة للمسار الذي ينبغي ان يسير فيه ذلك العصر. وبهذا المعنى، فقد قدمت الكانطية اشياء جوهرية بالنسبة لحدائث الغرب، عرضنا لها هنا وهناك في اثناء هذا التحليل. ولعل هذا هو مايشكل، في نظرنا، «وجودها الوثائقي» في ثقافة عصرها ؛ بل ربما في الثقافة الغربية الحديثة كلها، بحيث انه اذا كان من الصعب جدا أن يظل المرء في هذه الثقافة كانطيا، فانه من المحتمل دائما أن يبدأ فيها كانطيا بالضرورة.

هوامش الفصل الثالث

- 1- E .Kant, *Critique de la Raison Pure*, Préface à la 2^{me} édition, 1787,G. Flannarion, Paris, 1976, P .41 .
- 2- Cf .Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la Métaphysique*, Armand Colin , Paris, 1970, Introduction .
- 3- تجنبنا لتكرار عنوان الكتاب كاملا في كل مرة، فأننا سنختصر «نقد العقل الخالص» داخل التحليل بكلمة النقد بين مزدوجتين هكذا «النقد».
- 4- Cité par G. Lebrun in op. cit. p. 57
- 5- *Critique de la Raison Pure* - p.29. Préface à la 1^{re} édition 1781.
- 6- Ibid, p. 31.
- 7- Kant, *Prolègomènes à toute métphysique future qui voudra se présenter comme science*, 1783.
وهو الكتاب الذي ارتأى كانط ان يلخص فيه بشكل مركز اهم اطروحات «النقد».
اعتمدنا هنا الترجمة العربية لهذا الكتاب تحت عنوان «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علما» وهي من انجاز نازلي اسماعيل حسين، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968. ص : 188.
- 8- يتساءل كانط، مستعملا نوعا من التحليل التراجعي، عن كيف تكون المعرفة العلمية ممكنة بشكل قبلي. وبذلك فهو لايطرح بخصوصها السؤال المتعلق باليات انتاجها. ولعل هذا هو مفعول الاسلوب المتعالي في التعامل مع العلوم. انظر «المقدمات» مثلا : «كيف تكون الرياضة البحتة ممكنة؟» «كيف يكون علم الطبيعة ممكنا؟»
- 9- عبارة Lucien Goldmann في كتابه : *Introduction à la philosophie* ويخصص الفصل الثالث كله *de Kant* , Gallimard, Paris, لتحليل انتاج كانط الفكري قبل صدور «النقد». راجع ص ص : 71-126.
- 10- G .Lebrun, *Kant et la fin ...* , op,cit. p, 56
- 11- M .Heidegger, *Kant et le problème de la Métaphysique*,op.cit.p .35 .

12- تعبر الميتافيزيقا عند كانط عن ميل طبيعي في الانسان يستحيل القضاء عليه مطلقا. يقول في «المقدمات»: «انه لا ينبغي لنا ان نتظر من العقل البشري ان يكف مرة واحدة والى الابد عن الخوض في البحوث الميتافيزيقية، فان سامنا من استنشاق هواء فاسد لن يدفعنا يوما الى الامتناع تماما عن التنفس (...). ولكن ما اطلقنا عليه اسم ميتافيزيقيا حتى الان لا يمكن ان يرضى عنه أي عقل مفكر. غير انه من المستحيل ان نعدل عن الميتافيزيقا كليا، لذلك يجب ان نحاول في النهاية نقد العقل الخالص نفسه». المرجع السابق، نفس المعطيات، ص ص : 212-213.

13- «المقدمات»، نفس المعطيات السابقة. ص : 65

14- يلاحظ لوي الثوسير بان هناك «علوم» تطرح مشاكل لوجود لها وتصرف جهودا نظرية ضخمة لحلها، ولكن تبقى تلك الحلول وهمية هي الاخرى. وقد سبق لكانط ان نبه على هذا حين تصدى في «النقد» الى مزاعم علوم لاموضوع لها كـ «الميتافيزيقا العقلية»، و «السيكولوجية العقلية» و «الكوسمولوجيا العقلية»

Voir Louis Althusser, *Lire le Capital*, Maspéro, PC, Paris, 1971, p.

146, note 9.

15- M. Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, Gallimard, Tel, Paris, 1980, p. 192.

16- *Critique*, ibid, p. 39

17- Ibid, p. 40

18- Ibid, pp.40-41

19- Ibid, p. 42 حيث يرد اسم كوبرنيك.

20- *Kant et le problème de la Métaphysique*, op. cit., p. 61.

21- Ibid, p. 62

22- L. Goldmann, *Introduction à la philosophie de Kant*, op. cit., p.133

23- Herder تورده نازلي اسماعيل حسين في ترجمتها لـ «المقدمات»، المرجع السابق، ص : 14

24- نفس المرجع السابق، ص : 48.

25- *Introduction*, op.cit., pp 131-132.

26- op.cit.,p.132

27- Condillac, *Traité des systèmes*, 1798. Cité in Patrick Tort dans préface à Maupertuis, *Vénus physique*, 1744, Aubier-Montaigne, Paris, 1980, p. 11.

28- *Enquête sur l'origine des connaissances humaines*, cité par P.Tort, in ibid, p.12.

29- Cf. *Méditations Métaphysiques*, 6^{ème} Médit., op.cit., pp.200-201

30- Patrick tort, op-cit, p. 13.

31- نود ان نشير هنا الى اننا نعرض فقط لمعالم الاشكالية التجريبية بهدف ادراك غايات الحل الهيوممي، «موقف» كانط. اما النظر في هذا الموقف من العلم، أي نقده، فلا يدخل في هذا السياق.

32- انظر مناقشة لهذا التصور في :

Pierre Raymond, *Le passage au Matérialisme*, op.cit., pp.200-211

33- *Hume*, op.cité, p.71

34- *Ibid*, p.72

35- *Ibid*, pp.:124-125

36- *Ibid*, p. 222.

37- «المقدمات»، نفس المعطيات السابقة، ص :44.

38- «المقدمات»، نفس المرجع السابق، ص :43.

39- *Hume*, *ibid*, pp.204-210 لينين الذي يناقش هذا التصور عند هيوم علي حق تماما عندما يعتبره يندرج في جملة الفلاسفة المثاليين الذاتيين، راجع :

Lénine, *Matérialisme et Empriocriticisme*, Edition du Progrès, Moscou, 1973,pp.20-23

40- «المقدمات»، نفس المرجع السابق، ص :48.

41- Voir Galdmann, op. cité pp. 136-137.

42- Cité par Goldmann, op.cit, p. 169.

43- *Critique* , p. 73.

44- يقول كانط في تعريف الحكم التحليلي : «الاحكام التحليلية لا تقول شيئا في المحمول الا ما سبق تفكيره واقعيا في مفهوم موضوعه، وان كان ذلك بصورة لاشعورية وبشكل اقل وضوحا. فعندما اقول : «كل الاجسام ممتدة»، فانا لم اوسع من مفهومي حول الجسم ابدا، اذ اكتفيت فقط بتحليله لان الامتداد كان متضمنا واقعيا في هذا المفهوم قبل الحكم، مع انه لم يشر اليه بكيفية صريحة. ان هذا الحكم هو اذن تحليلي». «المقدمات»، نفس المرجع السابق، ص : 54. وفي «النقد» : «ان الاحكام (التاكيدية التحليلية) هي الاحكام التي تفكر فيها وحدة المحمول مع الموضوع بواسطة الهوية...»

Critique, *ibid*, p. 63.

45- Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, op. cit

فيما يخص نقد هذا الموقف فهو النقد الذي ظل غائبا في «نقد» كانط. و«المقدمات»، نفس المرجع السابق، ص : 55.

46- Kant, *Critique*, p. 64.

47- Ibid , P.59.

48- Ibid, p 66.

49- Ibid, P. 67

50- Ibid, P. 68.

لقد سمى اسحاق نيوتن كتابه الاساسي بـ «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية»
(*Principes Mathématiques de la Philosophie Naturelle*), 1687.

والمبادئ هنا هي القضايا القبلية التي اقام عليها فيزياء. اما كانط فيعتبر ان هذه
المبادئ هي قضايا تركيبية قبلية.

51- Desanti, op. cit, p.19.

52- Michel Foucault, *les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris, 1976, p. 319.

53- Ibid. p.320.

هذا ويعرف ميشال فوكو «الابستيمي» على النحو التالي :
«اننا نعني بالابستيمي (Epestémé) في الواقع، مجموع العلاقات التي يمكن ان
توحد في مرحلة معينة، الممارسات الخطابية التي تتمخض عنها هيئات
ابستمولوجية، وعلوم واحتمالا بمنظومات مصورنة (...). فالابستيمي ليست
شكلا من المعرفة او نوعا من العقلانية يفصح، باختراقه للعلوم الاكثر تنوعا، عن
الوحدة السامية لذات ما، او لروح ما، او لعصر ما؛ وانما هي مجموع العلاقات
التي يمكن ان نكتشفها، بالنسبة لعصر ما، بين العلوم عندما نحللها على مستوى
الانتظامات الخطابية».

L'Archéologie du Savoir, Gallimard, Paris, 1980, p.250 .

54- *Les Mots et les Choses*, Ibid. p.323.

55- Ibid., p.352.

56- Ibid.

57- وايضا كذات انثروبولوجية. في هذا السياق عملت الفلسفة الكانطية على بناء
الاساسيات الاولى للانثروبولوجيا كتحليل للانسان، وذلك حينما اضاف كانط الى
الاسئلة النقدية الثلاثة السؤال النهائي الذي يجمع بينها : ماهو الانسان؟ ومنذ كانط
لم تفتأ الانثروبولوجيا تشكل الاساس الجوهرى الذي حكم الى حد بعيد كل الفكر
الفلسفى المعاصر. راجع فوكو في المصدر السابق، ص ص : 351-354.

58- Desanti, op. cit , p. 20

59- M. Clavel, *Critique de Kant*, op.cit., pp.166-167.

60- *Critique*, p.57

61- Ibid, pp109-110.

62- Heidegger cité par M. Clavel in op.cit., p.177.

63- *Critique*, Ibid, p.81.

64- Ibid, p.82.

65- Isaac Newton (1642-1727), *Principes Mathématiques de la Philosophie Naturelle* , 1687. Trad, Franç. Mme du Chatelet, Paris, 1759. Texte cité d'après A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Op, déjà cit., pp. 194-195.

* المقصود بالفلسفة هنا « الفلسفة الطبيعية »

66- Ibid, cité in koyré, ibid, p.195 .

والعبارة تشير عند نيوتن الى الفيزياء نفسها، ومن ثم عنوان كتابه الاساسي : «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية».

67- Ibid, cité pp.199.200.

68- *Critique*, pp.83-84

69- Ibid. p.85

70- Ibid. p.110

يمكن ان نجازف بالقول هنا بان هذا النص يحتوي على ما به يمكن هدم كل امكانية لتأسيس المقالات في المنهج واصلاح الفهم، بما في ذلك «نقد العقل الخالص» نفسه. عندما يقدمه كانط في بعض الاحيان على انه كتاب في المنهج. راجع مقدمة الطبعة الثانية مثلاً.

71- Ibid., p.113.

72- M. Clavel, op.cit. p. 374

73- Ibid., p. 123.

74- Ibid, Jugements, p. 130

Catégories, pp. 136-137

ويعرف كانط المقولات تحديدا على الشكل التالي : « ان المقولات هي مفاهيم عن موضوع بصفة عامة، مفاهيم بواسطتها يعتبر محدد هذا الموضوع على انه محدد بالعلاقة مع احدى الوظائف المنطقية للاحكام»، Ibid., p.152

75- راجع بهذا الخصوص النقاش الرائع الذي يجريه حول هذه المسألة :

Gilles Gaston Granger, *La théorie Aristotélicienne de la Science*, Aubier Montaigne, Paris, 1976, pp. 57.66

76- *Critique* , pp. 151-152

77- Ibid, p. 154.

78- Ibid, p.162.

79- Ibid, p. 188.

80- Ibid, p. 204.

81- وهذا ما توضحه بكيفية جلية صياغة «مبدأ الثبات» في الطبعة الاولى ل «النقد» حيث نقرأ مايلي : «تحتوي كل الظواهر على شيء ثابت (الجوهر)، هو الموضوع نفسه، وعلى شيء متغير، هو تحديد هذا الموضوع، أي نمط وجوده»، «النقد»، ص :219، هامش أ.

82- Ibid, p.244.

83- Ibid

هذا وما يجدر التاكيد عليه هنا هو ان كانط يرفق بهذه المصادرة الثانية في الطبعة الثانية ل «النقد»، تحليلا بالغ الاهمية يدحض فيه بعمق كبير الاعتراضات الاساسية التي توجهها بعض المثاليات الى اثباته المتوسط للوجود. ويميز كانط في المثالية بين نوعين : يدعو النوع الاول منها «المثالية الاشكالية»، وهي النظرية التي تقرر بان وجود الموضوعات في المكان هو وجود يعتره الشك، وبالتالي فهو غير قابل لان يبرهن عليه. وتلك هي مثالية ديكارت التي تعتبر بان الشيء الوحيد الذي لا يمكن ان يتطرق اليه الشك باطلاق هو هذا التاكيد التجريبي «انا موجود». اما النوع الثاني فيسميه كانط ب «المثالية الوثوقية» ويمثلها باركلي، وهي النظرية التي ترى بان وجود الاشياء في المكان هو وجود زائف، وبالتالي مستحيل. وعندما تساءل لماذا ؟ يجيبنا كانط بانه حينما نجعل من المكان خاصية ملازمة للاشياء في ذاتها كما يفعل ج. باركلي، فانا لابد من ان تنتهي الى الاقرار بعدم وجوده، وتبعاً لذلك بعدم وجود الاشياء ذاتها («النقد» ص : 249). وقد راينا فيما سبق كيف ان كانط يقلب هذا المبدأ قلباً جذرياً في معرض حديثه عن صورتين الزمان والمكان. اما المثالية الديكارتية التي لا تذهب الى هذا الحد، والتي تكفي فقط بالقول بان وجود الموضوعات في المكان ليس قابلاً للإثبات، وان اليقين الوحيد الذي لدينا هو يقين وجودنا الخاص، فان كانط يعتبرها «مثالية عقلانية» تنتج موقفاً فلسفياً قوياً لا يندفع الى اصدار أي حكم نهائي حول هذه المسألة مالم يقيم الدليل الكافي على ذلك الوجود. لذلك فهي تستحق النقاش. ولعل الدليل الحاسم الذي يقدمه كانط لتفنيد هذا الموقف هو الذي يصوغه على النحو التالي : «ان الشعور البسيط بوجودي الخاص، ولكن المحدد تجريبياً، يثبت وجود الموضوعات الخارجية في المكان»، ص : 249.

84- Ibid, p. 254

مثل هذه النصوص تدل على ان كانط كان على الاطلاع واسع بما يجري داخل علم الطبيعة.

85- بمعنى ان الكانطية تشرع قبلها لقوانين الطبيعة، استنباط علم نيوتن من الفكر وحده. بهذا الشكل، فان «النقد» يقود مباشرة، كهدفه البعيد، الى كتاب «المبادئ الميتافيزيقية الاولى لعلم الطبيعة».

86- Ibid., p.272.

87- Ibid. p. 272-273

88- Ibid., p. 277

89- *Cahiers Philosophiques* تحت هذا الاسم نشرت الاعمال الفلسفية للينين لأول مرة سنة 1929-1930. قصود بالاعمال الفلسفية هنا هو مجموع الملاحظات والتلخيصات التي خرج بها لينين من قراءاته لكثير من المؤلفات الفلسفية (ماركس، فيورباخ، هيغل، أرسطو، هيراكليت...) بالإضافة الى بعض الكتب المتعلقة بعلوم الطبيعة. وتشتمل تعليقاته على كثير من نصوص هيغل، وخصوصا نصوص «علم المنطق»، في هذا الكتاب الجزء الأساسي والمركزي. وهذا يدل على الأهمية الكبرى التي خص بها صاحب «الدفاتر» فيلسوف المطلق (راجع ص ص : 83-288 من فاتر). وتشكل «الدفاتر» مع «المادية والتجريبية النقدية» (*Matérialisme et Enpiriocriticisme*) الجانب الفلسفي في فكر لينين، بمعنى أن هذه النصوص تنظم التراث الفلسفي للينين وتحدد تميز فهمه وممارسته للفلسفة من وجهة نظر جديدة لاسابق للتفلسف بها. هذا ونشير هنا الى أننا سنحيل داخل التحليل الى هذا الكتاب على الشكل التالي :

Lénine, *Cahiers Philosophiques*, Editions du Progrès, Moscou, 1973.

وسنشير اليه بالعربية باختصار «الدفاتر»

90- L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, Maspéro, Paris, 1975, p. 82.

91- Jean Hypolite, *Logique et Existence*, PUF, Paris, 1953, p. 108

92- Hegel, *Science de la logique*, Aubier- Montaigne, Paris, 1972.

93- Lénine, *Cahiers*, op.cit. p. 90

94- Ibid., p.89.

95- هذا ماسيقرره باشلار نفسه بشكل جد متقدم في كتاب حاسم يحمل عنوان : *Essai sur la connaissance approchée*, 1927.

96- Herbert Marcuse, *Raison et Révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Editions de Minuit, Paris, 1968, p. 192.

97- Althusser, op. cit, p. 84

98- Lénine, *Cahiers*, p. 185

حول طبيعة هذه القراءة ومبادئها الأساسية، راجع :

Althusser in op. cit. , pp. 80. 82.

99- لكانط كتاب أساسي بهذا المعنى يحمل عنوان :

Fondement de la Méthaphysique des Moeurs, 1785

100- يقول كانط في هذا النص الذي يبرز بجلاء انتمائه لـ «عصر الانوار» : «إن القرن الذي نحيا فيه هو القرن الحقيقي للنقد : فلا شيء ينبغي ان يقلت منه. فمن العبث

ان يزعم الدين بسبب قداسته ويزعم التشريع بسبب جلاله التملص من النقد. لانهما اذا فعلا ذلك، فانهما سيثيران ضدهما شكوكا مشروعة، وسيفقدان بذلك كل حق في هذا التقرير الصادق الذي لا يمنحه العقل الا للاشياء التي تحملت فحصه الحر والعمومي»، «النقد» ص: 31، هامش 1، من تصدير الطبعة الاولى. ويقول ايضا بان اللامبالاة «ليست اثرا للسطحية، ولكنها اثر يدل على نضج في الحكم لقرن لم يعد يقبل التسلية بنظرية المعرفة. انها انذار موجه الى العقل ليعود من جديد الى البحث في اصعب مهامه كلها وهي مهمة معرفة نفسه، وقيم المحكمة التي، بتأمينها لمزاعمه المشروعة، تطرح جانبا كل مستلزماته التي لا اسس لها، ولكن لا بقرار اعتباطي ولكن باسم قوانينه الثابتة والابدية. ان هذه المحكمة هي نقد العقل الخالص ذاته». «النقد»، ص: 31

101- Ferdinand Gonseth, *Les Mathématiques et le Réel*, Alcan, Paris, 1936.

Cité par Jean Ulmo, *La pensée scientifique moderne*, Flammarion, Paris, 1969, p. 223.

Voir aussi Bachelard in *Philosophie du Non*, op. Cit, p.106.

102- Bachelard, op.cit. p. 107.

103- Jean Pierre Vernant, *Religions, Histoires, Raisons*, Maspéro, p.c, Paris, 1979. pp. 97-98.

104- J. P. Vernant , op.cit, pp. 99-100

105- Bachelard, *L'Engagement Rationaliste*, P.U.F, Paris, 1972, pp 27-28

106- Gf L. Althusser, *Philosophie et Philosophie Spontanée des savants*, Maspéro, Paris, 1974.

يصدق هذا الى حد بعيد على كانط. ويمكن ان نضيف بان وراء مقولة «الذات» هذه يكمن كل تقليد الفلسفة السياسية التي حملت اسم «فلسفة الحق الطبيعي» عند هوبز ولوك وروسو وغيرهم. ومهما كانت الاختلافات بين هذه النظريات، فانها لعبت كلها دورا اساسيا، بهذه الصورة اوتلك، في تشكيل الفرد الانساني كذات قانونية. الا ان اشتغال هذه المقولة في المجال النظري الخاص بنظريات الحق الطبيعي قد احدث اثارا جديدا هامة امتد مفعولها الى مجال النظر الفلسفي الصرف، فتحوّلت «ذات القانون» الى «ذات للمعرفة» في فلسفات المعرفة. ولعل تراث لوك الفلسفي «واضح» في هذا الاطار، فهو يبين كيف ان صورة «ذات» المعرفة في التجريبية قد تأثرت بعمق كبير بالعمل الذي خضعت له مقولة الذات في حقل النظرية السياسية. هذا ويعرف التوسير الايديولوجيا العملية على النحو التالي: «الايديولوجيات العملية هي تشكيلات معقدة لتركيبات من الافكار والتمثيلات والصور تتحقق في سلوكات وتصرفات ومواقف واشارات. ويشغل المجموع كضوابط عملية تحكم المواقف الملموسة للناس اتجاه الموضوعات الواقعية والمشاكل الواقعية لوجودهم الاجتماعي والفردية، ولتاريخهم» Op. cit., p.26.

فهرس الموضوعات

التمهيد.....7

الفصل الأول :

أفلاطون والعلم ب "المثل".....9

الفصل الثاني :

في العلمية الفلسفية لديكارت : بناء الفيزياء على الميتافيزيقا47

الفصل الثالث :

الإمكانية القبلية لقيام العلم في النقدية الكانطية109

خاتمة203

في النظرية الفلسفية للمعرفة

أفلاطون - ديكارت - كانط

تشكل نظرية المعرفة في نظام التفكير الفلسفي الغربي نقطة الارتكاز الأساسية التي تنتظم مختلف أبعاد ومقاربات هذا النظام لشتى المجالات التي يبحث فيها. ونظرية المعرفة، من حيث هي كذلك، تشغل كإطار تتكثف داخله أنظمة المواقف التي انتجتها الأنساق الفلسفية تجاه الممارسات العلمية في مختلف الميادين.

لأن العلوم، في الثقافة الفلسفية الغربية، تحدد الفلسفة كفلسفة. ولكنها، إذ تفعل ذلك، فلخدمة أهداف وغايات (أخلاقية، دينية، إيديولوجية...) تخص الفلسفة نفسها ولا تهم العلم في شيء.

تحاول هذه الدراسة، من خلال ثلاثة نماذج أساسية (أفلاطون وديكارت وكانط) أن تعرض لهذه المسألة بالفحص والتدقيق ما تدعوه "لعبة الفلسفة"، ببيانها أن "نظرية المعرفة هي نظرية استغلال العلوم لفائدة مصالح نظرية وغريبة عن العلوم.

Bibliotheca Alexandrina



0706477



PASMORE
Construction Synthétique
1965-1966 - Tate Gallery, Londres

ISBN 9981-25-213-1



9 789981 252134